

PROPÓSITO

«DIÁLOGO... quiere ser una revista de jerarquía intelectual, abierta a las más diversas corrientes de pensamiento y en la que los escritores más significativos de nuestro tiempo traten con autoridad los diversos temas que traducen la inquietud en que vive el hombre contemporáneo.

Haciendo honor a su nombre, DIÁLOGO alienta el propósito de que sus páginas sean un lugar de encuentro y de intercambio de quienes, situados en diversos campos de la actividad intelectual, sienten la preocupación de encontrar la fórmula vital que devuelva al hombre de hoy su verdad. Por ello se propone como objetivo primero el estudio de los problemas actuales en lo que éstos tienen de propiamente humano. La filosofía en sus diversas ramas, y particularmente en antropología y filosofía de la historia, la sociología, la economía, la filología y la religión ocuparán el primer plano de su atención.

Los más diversos colaboradores habrán de tratar estos temas con independencia de criterio y sin otra limitación que la impuesta por las exigencias de un saber auténtico y responsable. DIÁLOGO, con espíritu de gran cordialidad, abre sus puertas a todos los escritores, en la seguridad de que un común amor a la verdad, habrá de presidir en todo momento el intercambio de las diferentes perspectivas.

Aunque DIÁLOGO garantice realmente a sus colaboradores la más amplia libertad, estimulando el cotejo y confrontación de las opiniones ponderables más diversas, no ha de renunciar por ello a sostener su propia convicción y a expresarla con claridad y firmeza. DIÁLOGO tiene la persuasión de que la tragedia del hombre contemporáneo radica en el divorcio existente entre su cultura -la llamada cultura moderna- y las fuentes religiosas; y, en consecuencia, de que sólo restableciendo la referencia de la totalidad de su vida con el Dios vivo del mensaje cristiano, puede el hombre encontrar su forma de equilibrio y de paz.

En hallar el punto de conjugación de dicha cultura y de ese mensaje -supuesto que ello sea posible y en la medida en que lo sea- pone DIÁLOGO su tarea propia y peculiar».

NUESTRA TAPA:

La Anunciación de Sir Edgard Coley Burnes-Jones

DIÁLOGO

Y el Verbo se hizo carne

VOLUMEN LXII

de 2013

DIRECTOR

P. Lic. Gabriel Zapata

CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Lic. Ricardo E. Clarey

P. Lic. Tomás J. Orell

P. Lic. Edgardo R. Catena

REVISTA

del Seminario «María, Madre del Verbo Encarnado»,
del Estudiantado del Convento «Santa Catalina de Siena»,
del Instituto «Alfredo R. Bufano» (PS-215),
del Colegio «Isabel la Católica» (E-92),
y de los Cursos de Cultura Católica.

CONSEJO EDITORIAL

Exégesis y Teología Bíblica

- R.P. Lic. Ricardo Clarey (Argentina)
R.P. Lic. Eugenio Elías (Francia)
R.P. Lic. José A. Marcone (Argentina)
R.P. Lic. Ervens Mengelle (Canadá)
R.P. Lic. Gustavo Nieto (Estados Unidos)
R.P. Lic. Tomás Orell (Argentina)
R.P. Dr. Carlos Pereira (Italia)
R.P. Lic. Mauricio Pérez Osán (Alemania)
R.P. Dr. Miguel Pertini (Italia)
R.P. Lic. Gonzalo Ruiz Freites (Italia)
R.P. Lic. Gabriel Zapata (Argentina)

Teología Dogmática

- R.P. Lic. Reynaldo Anzulovich (Jordania)
R.P. Dr. José M. Corbelle (Filipinas)
R.P. Lic. José Hayes (España)
R. P. Lic. Bernardo Juan (España)
R.P. Lic. Marcos Juan (Brasil)
R.P. Lic. José Lochedino (Perú)
R.P. Lic. Daniel Montesana (Canadá)
R.P. Lic. Sergio Pérez (Túnez)
R.P. Dr. Arturo Ruiz Freites (Italia)

Teología Moral

- R.P. Lic. Esteban Cantisani (Argentina)
R.P. Lic. Eduardo Coll (Estados Unidos)
R.P. Lic. José Giunta (Estados Unidos)

Filosofía

- R.P. Dr. Elvio C. Fontana (Italia)
R.P. Lic. Marcelo Gallardo (Egipto)
R.P. Lic. Omar Mazzega (Perú)

Liturgia y Espiritualidad

- R.P. Lic. Pablo Bonello (Estados Unidos)
R.P. Lic. Carlos Jofré (Italia)
R.P. Lic. Carlos Morales (España)

Eclesiología y Misionología

- R.P. Lic. Carlos Ávila (Tadjikistán)
R.P. Lic. Carlos Ferrero (Grecia)
R.P. Eugenio Mazzeo (Rusia)
R.P. Lic. José Montes (Ucrania)
R.P. Lic. Diógenes Urquiza (Rusia)

Derecho Canónico

- R.P. Lic. Lucio Flores (Taiwán)
R.P. Dr. Roberto Folonier (España)
R.P. Dr. Diego Pombo (Italia)
R.P. Lic. Andrés Vidal (Argentina)

Cultura y Educación

- R.P. Lic. Rolando Santoianni (Canadá)

COMITÉ DE HONOR

Dr. Alberto Caturelli, Prof. Nélida Asunción Freites, Dr. Roberto Muzio y Sra. Marie de Place de Muzio, Ing. Miguel Ángel Salvat, Dr. Víctor Hugo Bressan, Dr. Pablo Enrique Bressan, Dr. Francisco Navarro Hinojosa, Lic. Marta Giglio de Furlán, Dr. Eduardo Petrino y Sra. María Helena Havelka de Petrino, Cont. Pablo Felipe Coduti, Dr. Juan Mazzeo y Dra. Nelly Sandruss de Mazzeo, Dr. Jorge Randle y Sra. Teresa Wilkinson de Randle, Dr. Alberto Eduardo Buella y Prof. Cecilia González de Buella, Sr. Germán Raúl del Campo y Sra. María Teresa Mussio de del Campo, Prof. Vicente Pérez Sáez y Prof. Fanny Osán de Pérez, Dr. Miguel Ángel Soler, Prof. Beatriz Buella, Dr. Darko Sustersic, Dr. Enrique Díaz Araujo.

SUMARIO

EDITORIAL

EL NOMBRE «FRANCISCO»... UN CAMINO PARA IR A DIOS

7

P. Lic. Gabriel Zapata I.V.E.

ARTÍCULOS

AÑO DE LA FE

EXPERIENCIA RELIGIOSA

13

P. Dr. Cornelio Fabro

«EL HOSANA DEL INFIERNO VENCIDO»

25

P. Lic. José Ansaldi, I.V.E.

SAN JUAN DE LA CRUZ: ARTE MÍSTICA Y EXPERIENCIA POÉTICA

51

P. Juan Manuel del Corazón de Jesús Rossi, I.V.E.

EL PROCESO DE LA TRANSMISIÓN ORAL DE LOS EVANGELIOS

95

P. Dr. Carlos Pereira, I.V.E.

CARTA CIRCULAR DE LA FUNDACIÓN DE LA CASA DE FORMACIÓN MONÁSTICA

121

P. Lic. Gonzalo Ruiz Freites, I.V.E.

PÁGINAS INOLVIDABLES

MENTIRAS O IGNORANCIA

125

EL TEÓLOGO RESPONDE

**¿TENEMOS QUE REVELARLE LA GRAVEDAD DE
SU ESTADO A UN ENFERMO TERMINAL?** 129

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, I.V.E.

INTERCAMBIOS 133

NOTICIAS 135

RECENSIONES 139

LA BASÍLICA DE SAN PEDRO EN ROMA

SAN MIGUEL EN SAN PEDRO 157

NUESTRA TAPA

**LA ANUNCIACIÓN DE SIR EDGARD
COLEY BURNES-JONES** 161

P. Lic. Agustín Spezza, I.V.E.

EL NOMBRE «FRANCISCO»... UN CAMINO PARA IR A DIOS

*P. Lic. Gabriel Zapata I.V.E.
San Rafael, Argentina*

El Papa lo ha elegido...

El 16 de marzo el Papa Francisco explicaba, al reunirse con más de seis mil periodistas en el Aula Pablo VI, la razón por la que había elegido el nombre de Francisco.

«Durante las elecciones, tenía al lado al arzobispo emérito de San Pablo, y también prefecto emérito de la Congregación para el clero, el Cardenal Claudio Hummes: un gran amigo, un gran amigo...». Comenta el Santo Padre que una vez que los votos alcanzaron los dos tercios, el Cardenal Hummes lo abrazó y le dijo: «No te olvides de los pobres». Proseguía el Papa: «Y esta palabra ha entrado aquí: los pobres, los pobres. De inmediato, en relación con los pobres, he pensado en Francisco de Asís. Después he pensado en las guerras, mientras proseguía el escrutinio hasta terminar todos los votos. Y Francisco es el hombre de la paz. Y así, el nombre ha entrado en mi corazón: Francisco de Asís. Para mí es el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que ama y custodia la creación (...) Es el hombre que nos da este espíritu de paz, el hombre pobre... ¡Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!»¹.

Es providencial la elección del nombre y debemos verlo a la luz de la fe y buscando lo que Dios nos quiere decir. Busquemos.

¹ *Discurso del Santo Padre Francisco durante el Encuentro con los Representantes de los Medios de comunicación* (Sala Pablo VI), sábado 16 de marzo de 2013 (http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media_sp.html).

Acercándose de a poco a los pobres

Miremos a este hombre, miremos al Santo de Asís, de nombre Francisco, para buscar inspiración a través de sus palabras y de su vida. Se nos dan luces que nos pueden mostrar un camino a recorrer: el camino hacia Dios, el camino de la conversión que también pasa por el amor a los pobres.

Francisco era un joven bueno, sumamente sensible. Se compadecía de los que sufrían, pero no tanto como para mezclarse con ellos. Pero Dios lo iría acercando al pobre.

Va a la guerra, cargado de ilusiones y romanticismo. Pero se vuelve con el desencanto. Nuevamente en su patria experimentó profundo hastío de las diversiones juveniles, mientras sentía acrecentarse en su corazón el interés por los pobres y el goce nuevo de sentarse a la mesa rodeado de ellos. Los socorría, pero también «gustaba verlos y oírlos». La gracia va transformando a Francisco y esa transformación lo va inclinando al servicio de los hombres que sufren. Tiene el deseo de vivir como los pobres. La ocasión se presenta en una peregrinación que hizo a Roma. Queda sin nada después de visitar el sepulcro de Pedro y cambió sus vestidos con un mendigo en el atrio de la basílica. Ahora tiene la experiencia de la pobreza real. Esto lo hace feliz, pero todavía falta...

Para conocer la Voluntad divina

La Leyenda de los Tres Compañeros relata: «Hallándose cierto día en ferviente oración ante el Señor, percibió estas palabras: Francisco, todo lo que amaste carnalmente y todo lo que ambicionaste es preciso que lo desprecies y aborrezcas, si deseas conocer mi voluntad; y una vez que hayas comenzado a realizarlo, lo que antes te parecía suave y dulce se te hará insoportable y amargo, y en lo que hasta ahora hallabas repugnancia encontrarás gran dulcedumbre y suavidad inmensa»².

El Señor le manifiesta que para conocer su Voluntad deberá despreciar lo que ama. Claro, se iba disponiendo bien y orientando su vida, pero todavía su mirada espiritual no tenía claridad suficiente para ver la Voluntad Divina, todavía no había descubierto el Misterio de Cristo. Como tan-

² J. R. DE LEGÍSIMA-L. GÓMEZ CANEDO, *San Francisco de Asís*, 1953, ed. B.A.C. (Leyenda «Tres Compañeros», n° 11, 712 – 713); cf. 2 Cel 9.

tas veces sucede: es el amor por las cosas de la tierra, el temor de pasarla mal, en definitiva, el miedo ante la Cruz lo que enceguece o quita la visión profunda de las cosas y sobretodo de la Voluntad de Dios.

Y ¿qué era lo que a Francisco le podía ocasionar rechazo y temor excesivos? Puede ser que tuviese otras cosas, pero lo que aparecen en los testimonios de sus biógrafos y primeros compañeros es esto: un gran rechazo por los leprosos. Los amaba y le provocaban profunda compasión, pero no soportaba su presencia. Celano, en la Vida I, recogiendo una confesión personal del santo: «ut dicebat... era tal entonces su repugnancia a la vista de los leprosos, que, al divisar desde dos millas de distancia una leprosería, se tapaba con las manos las narices para no sentir el hedor»³. «Y aunque su compasión por ellos le llevaba a socorrerlos con limosnas, lo hacía por intermediario, volviendo el rostro a otra parte y tapándose las narices»⁴.

Como siempre, Dios provee. Proveyó la ocasión y le salió al encuentro en la persona de un leproso cuando cabalgaba por la llanura de Asís. Era el momento para entregarse a Jesucristo y «conocer su voluntad». Se bajó del caballo, puso la limosna en la mano del leproso y se la besó; el leproso, a su vez, apretó contra sus labios la mano del bienhechor.

«De esta forma me concedió el Señor a mí, fray Francisco, dar comienzo a mi vida de penitencia: porque, cuando yo estaba en los pecados, se me hacía amarga en extremo la vista de los leprosos. Pero el mismo Señor me llevó entre ellos y usé de misericordia con ellos. Y al apartarme de ellos, lo que antes me parecía amargo me fue convertido en dulcedumbre del alma y del cuerpo. Y, pasado algún tiempo, salí del siglo»⁵... Dios había cumplido sus promesas.

Francisco es libre, se han abierto sus ojos y puede ver. Dios le mostrará qué espera de Él. Enseñaba Benedicto XVI: «En tres ocasiones el Cristo en la cruz cobró vida, y le dijo “Ve, Francisco, y repara mi Iglesia en rui-

³ J. R. DE LEGÍSIMA-L. GÓMEZ CANEDO, *San Francisco de Asís...* («Vida primera», Celano, n° 17, 263).

⁴ J. R. DE LEGÍSIMA-L. GÓMEZ CANEDO, *San Francisco de Asís...* (Leyenda «Tres Compañeros», n° 11, 713).

⁵ J. R. DE LEGÍSIMA-L. GÓMEZ CANEDO, *San Francisco de Asís...* (Testamento de San Francisco, 29).

nas". Este sencillo acontecimiento de la palabra del Señor oída en la Iglesia de San Damián esconde un simbolismo profundo. Inmediatamente San Francisco es llamado a reparar esta pequeña Iglesia, pero el estado ruinoso de este edificio es el símbolo de la situación dramática e inquietante de la misma Iglesia en esa época, con una fe superficial que no forma y no transforma la vida, con un clero poco celoso, con el enfriamiento del amor; una destrucción interior de la Iglesia que comporta también una descomposición de la unidad, con el nacimiento de movimientos herejes»⁶.

El Señor le muestra que para restaurar la Iglesia es preciso empobrecerse, despojarse por amor a Cristo y a los hermanos. Este ha sido el camino de Francisco: se ha despojado de sus vestidos y los ha devuelto a su padre de la tierra para no ser esclavo de riquezas, pero ha logrado penetrar en el misterio de la Voluntad divina porque ha abrazado la Cruz, se ha vencido por amor, besando el leproso ha besado a Jesucristo.

Para descubrir a Cristo en los hermanos...

Cristo se le ha revelado en el pobre más pobre de la Edad Media. Desde ahora irá a encontrarse gustosamente con Él en los *«hermanos cristianos»*. «Fue el Señor quien le llevó entre ellos para convertirle. Así es cómo lo que antes le parecía amargo le fue convertido en dulcedumbre de alma y cuerpo. Descubierta Cristo en el pobre, ya se halla preparado para descubrirlo como *Hermano, y tal Hermano, que entregó su vida por sus ovejas...* (Carta a los Fieles), en la imagen del Crucifijo de San Damián»⁷.

Vive como pobre entre los pobres. Dice Celano «se trasladó a los leprosos; vivía con ellos, sirviéndoles a todos con suma diligencia por Dios; lavábales las llagas pútridas y se las curaba (1Cel 17; LM 2,6). Fue su noviciado. Y sería también el noviciado de sus primeros seguidores»⁸.

San Francisco quería que sus novicios viviesen entre los leprosos: «En los principios de la orden quiso que los hermanos moraran en los hospitales de los leprosos para servir a éstos, con el fin de que allí se fundamen-

⁶ BENEDICTO XVI, *Audiencia General del Miércoles 27 de enero de 2010*.

⁷ L. IRIARTE O.F.M. CAP., *La vía de la conversión en San Francisco de Asís*, en «Selecciones de Franciscanismo», vol. IV, n. 11 (1975), 181-190.

⁸ L. IRIARTE O.F.M. CAP., *La vía de la conversión...*

taran en la santa humildad. Y así, cuando pretendían entrar en la Orden, fuesen nobles o plebeyos, entre otras cosas se les comunicaba sobre todo que debían consagrarse al servicio de los leprosos y vivir con ellos en los lazaretos».

«La fe de Francisco siguió vivificada toda la vida por la primera experiencia del *sacramento* del Cristo presente en el necesitado: “Cuando ves un pobre -decía a sus hermanos-, tienes delante un espejo donde ver al Señor y a su Madre pobre. Y asimismo en los enfermos debes considerar las enfermedades que Él tomó por nosotros” (2 Cel 83 y 85)»⁹.

Esta «locura» también la compartieron otros grandes santos, auténticos reformadores. Por ejemplo San Ignacio de Loyola: cambia sus vestidos con los de un pobre en Montserrat y, en Manresa, reza, contempla y sirve a los pobres en los hospitales. «Este *ejercicio* lo consideraría esencial en los primeros años de la Compañía y dejaría prescrito el *mes de hospitales* durante el noviciado, como complemento necesario del mes de ejercicios espirituales; los novicios habrían de convivir plenamente con los enfermos mientras duraba esta prueba decisiva de una verdadera conversión»¹⁰.

Francisco nos enseña...

El Santo Padre nos indica un camino a través de este nombre. San Francisco nos muestra el camino de la auténtica reforma.

Mayor pobreza para tener más libertad interior y dar testimonio más elocuente.

Mayor amor a la Cruz para completar en la propia carne lo que falta a la Pasión del Señor¹¹ y para conocer la Voluntad de Dios.

Mayor fe en el designio de Dios porque «mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre»¹²... Y especialmente cuando se trata del pobre, del leproso, del abandonado, que se convierte en ícono de Jesús sufriente.

⁹ LÁZARO IRIARTE O.F.M. CAP., *La vía de la conversión...*

¹⁰ LÁZARO IRIARTE O.F.M. CAP., *La vía de la conversión...*

¹¹ Cfr. Col 1,24.

¹² CONC. VAT. II, *Const. Past. Gaudium et Spes*, 22: AAS 58 (1966), 1042.

DIÁLOGO 62

Entonces mayor amor a Cristo para entregarse al prójimo, y mayor amor al prójimo para reencontrarse con Cristo.

EXPERIENCIA RELIGIOSA

*P. Dr. Cornelio Fabro*¹

La experiencia religiosa es un cierto «contacto» que la conciencia humana puede tener con Dios, y, en sentido derivado, es la advertencia de la acción de Dios en el alma, como también la aspiración y los movimientos del alma para llegar a la unión con Dios.

Sumario: I. Noción. II. Desarrollo histórico. III. Subjetivismo protestante y modernista. IV. Existencia y naturaleza de la experiencia religiosa según la doctrina católica.

I. Noción.

Si la religión de los filósofos puede a veces agotarse en la pura racionalidad y teoreticidad (Spinoza, Hegel), no sucede así con las religiones históricas y universales, ocupadas en salvar los valores concretos de la existencia de la vida individual y colectiva: en ellas, la experiencia religiosa forma de diversas maneras, el punto de partida y también el punto de llegada. Como «experiencia» la experiencia religiosa constituye una aprehensión directa perteneciente a la «vida vivida» (*Erlebnis*) y no está en función del pensamiento discursivo y demostrativo; en cuanto «universal», pertenece al hombre común y no supone más que el ejercicio normal de la conciencia que se abre al mundo y se curva sobre sí misma; en cuanto «histórica» por sus manifestaciones, sigue las vicisitudes de los pueblos y de los individuos según las condiciones en las cuales se mueven y deciden en relación al Primer Principio. Así, junto con la conciencia moral a la cual está estrechamente ligada, la experiencia religiosa constituye la orientación más profunda de la conciencia humana tanto en el orden del conocer como en el del obrar, más aún que la conciencia moral, la experiencia religiosa tiende a abrazar la totalidad de la conciencia, en cuanto el hombre religioso se concibe precisamente como aquel que todo lo piensa y hace en orden al

¹ EC V, 601-607

Absoluto que es Dios. Por tanto, está claro que, hablando de la experiencia religiosa, no se pretende indicar solamente una experiencia particular, o reservarla (sólo) a la parte afectiva emocional (irracional), como han pretendido el romanticismo y el positivismo, sino que se la considera como una «situación general» de las actividades superiores de la conciencia, ya sea tomada en modo singular, ya sea en sus mutuas relaciones e influjos. Si, como parece, la religiosidad constituye una propiedad inseparable de la naturaleza humana, la experiencia religiosa forma su realidad concreta más evidente, y actúa la historia desde el punto de vista más alto.

Ahora bien, parecen ser tres las orientaciones fundamentales de la experiencia religiosa: el mundo y las energías cósmicas, el sujeto mismo y la razón, y finalmente una realidad que trasciende ambos. Sólo en el último caso la experiencia religiosa adquiere su verdadero contenido y su valor. Sin embargo, aunque en los dos primeros casos la conciencia obtiene una experiencia religiosa, no en cuanto al objeto sino respecto al modo de dirigirse al mismo, es decir, en cuanto se dirige a él con un movimiento de purificación y también para obtener allí una inserción activa y concreta en el Absoluto, sea cual sea. Esto sea dicho, prescindiendo de la cuestión de la posibilidad de una religión o de una mística atea.

II. Desarrollo histórico

En la antigüedad clásica pre-cristiana la religión oficial del estado se agotaba en el culto público y no tocaba la conciencia de los singulares. Existía sin embargo, desde tiempos muy antiguos, algo más serio, que se puede llamar (aunque la expresión sea impropia) religión privada o de conciencia, cuya realización más conocida es la praxis y la tradición mística. Casi completamente desconocidos en los poemas homéricos, los misterios aparecen ligados al culto de Dionisio (la divinidad de la ebriedad y del sufrimiento) y tendrán su máximo desarrollo en el período helenístico gracias a su sincretismo dominado especialmente por la religiosidad oriental (Mitra, Cibeles...). En el «misterio» el iniciado cae bajo el dominio de un furor sacro, o una manía de ebriedad divina (ἱερομανία = *hieromania*); se trata de una invasión (ἐν-θουσιασμός = *en-thousiasmos*) que el místico padece de parte de la divinidad, por tanto una forma de delirio religioso en la cual él advierte su completa «alienación» de sí mismo (ἐκ-στασις = *extasis*) para unirse e identificarse con el dios; en este estado de alienación se realizaba la

adivinación. Platón ya recuerda cuatro formas de «manía divina», cada una con su culto particular: la adivinativa con Apolo, la mistérica (τελεστική = *telestikê*) con Dionisio, la activa con las musas, la erótica con Eros y Afrodita (*Fed.* 265 B). Quien alcanzaba tal estado perdía la razón y se convertía en una sola cosa con el dios (ἐνθεος = *entheos*) como dice también Platón (*Ion.* 534 B); también Aristóteles consideraba el éxtasis mistérico como auténtica posesión del numen, que suprime los movimientos habituales (οικειαινῆσεις = *oikeiaikinêseis*) del alma (*De divin.* 464 a 25). De esta religiosidad no se aparta sustancialmente Sócrates, si no en el sentido que su demonio está ya presente en él para hacerle sentir su voz, en vez de hacerlo «huir» lo invita a re-entrar en sí (*Fed.*). En Sócrates el *daimónion* (δαίμόνιον) no es la divinidad misma, sino que cumple la función de intermediario (μεταξύ = *metaky*: *Sympos.* 203 A), y eso da a la experiencia religiosa un carácter de más evidente humanidad y concreción. El *daimónion* puede hablar a Sócrates como «razón a razón» (ὥς λόγος πρὸς λόγον; Plutarco, *De genio Socratis*, 22, 592; cfr. también G. Soury, *La démoniologie de Plutarque*, Paris 1942, p. 125). Otro tipo de experiencia religiosa puede ser el que indica Aristóteles al culmen de su *Metafísica* cuando afirma que Dios mueve todo como «objeto de amor» (ὥς ἐρώμενον = *hôs erômenon*: *Met.* XII, 7, 1072 b 3) y cuando dice que la unión suprema del intelecto y del inteligible se da por una especie de «contacto» (θιγγάνον = *thigganôn*: *Met.* XII, 7, 1072 b 21) como también cuando en la *Ética a Eudemo* afirma que el primer movimiento de nuestro querer no proviene de la casualidad, sino que procede como por un secreto instinto, de Dios mismo (*Et. Eud.* VIII, 14 1248 a 20-25). A este último texto se refiere expresamente S. Tomás para demostrar que Dios es el primer principio del actuarse de nuestra voluntad (*STh* 1-2, 9, 4).

Plotino recorre el mismo itinerario de la pura unión espiritual pero con intentos más explícitos, de modo que la vida entera no es otra cosa que un progresivo despojarse del apego a cualquier cosa finita para realizar, en el éxtasis, la unión mística de amor con el Absoluto «más allá» de cualquier lenguaje, de cualquier expresión y de la misma conciencia: el pasaje de las imágenes al Arquetipo, la φυγή μόνου πρὸς μόνον = *phygê monoy pros monon* (*Enn.* VI, IX, 11). Y Porfirio dejó escrito que el maestro, algunas veces, alcanzó la unión suprema.

Con el cristianismo la experiencia religiosa es transportada a un plano completamente nuevo bajo todo respecto, tanto que rompe cualquier inmanencia. Dios es el Absoluto subsistente (Uno y Trino) y por tanto inalcanzable e inconmensurable respecto a cualquier potencia creada. Dios es el libre creador del universo y del hombre, y por tanto inmanente en ellos y no al revés como pretendía el mundo clásico. Dios es el Salvador del hombre del pecado (Encarnación), y por tanto la salvación es real y es obra de misericordia gratuita y no de técnica catártica, ya sea mística o intelectual. Dios es persona y vive su vida en relaciones personales (Padre, Hijo y Espíritu) que Él ha participado al hombre, de tal modo que Dios se ofrece como el Yo y el Tú, para el coloquio en el cual se mueve la experiencia religiosa. A esta nueva situación teológica permanecen fieles las corrientes espirituales de la patrística y del medioevo, donde la experiencia religiosa no constituye una excepción sino que pertenece a la vida religiosa normal, y tiene su base firme en la verdad de la fe y su estímulo en la contemplación de los divinos misterios de los cuales el hombre es hecho partícipe. La experiencia religiosa, en el cristianismo, puede revestir diversas formas y grados: de las revelaciones y de los éxtasis concedidos a pocos privilegiados, hasta las formas de recogimiento de paz y tranquilidad del espíritu accesibles a cualquier fiel ordinario. Pero se debe advertir inmediatamente que la experiencia religiosa en el cristianismo no coincide con la realidad religiosa, de modo que la vida sobrenatural de por sí no cae bajo la conciencia; la experiencia religiosa es un fenómeno, un resultado contingente de aquella vida, y no un criterio absoluto y unívoco. Su valor objetivo puede venir sólo cuando ella se encuentra en conformidad con los datos de la fe y es reconocida como tal por la autoridad de la Iglesia. Documentos insignes de experiencia religiosa son en la patrística las *Confesiones* de San Agustín, en el medioevo la rica literatura mística, el iluminismo dionisiano especialmente de los Victorinos, de Eckart y de Nicolás de Cusa, la *Brautmystik* de S. Bernardo, la *Jesusmystik* especialmente franciscana, la reacción anti-escolástica de los «espirituales», de los cuales se hace portavoz la *Imitación de Cristo* («prefiero sentir la compunción que saber definirla», I, I, 3) y en los tiempos modernos, para citar los representantes de situaciones más dispares: B. Pascal, S. Kierkegaard y J. H. Newman, sin hablar del pietismo protestante.

III. Subjetivismo protestante y modernista.

El protestantismo ha roto el equilibrio de la posición tradicional. Apelando a la subjetividad de la «sola fides» y del «testimonium Spiritus Sancti», que era además el sentimiento individual, Lutero ha hecho de la experiencia religiosa entendida como puro sentimiento subjetivo, el único criterio y el solo objeto de la vida cristiana. El quietismo ha sido también víctima de semejante disociación entre la conciencia y el contenido objetivo de la fe y de la función directiva de la Iglesia, y otro tanto, aunque por razones aparentemente opuestas, el jansenismo con las tendencias semejantes. En el campo teórico la elevación de la experiencia religiosa a criterio absoluto e independiente del pensamiento objetivo está ya presente en Kant con la separación de la razón teórica de la razón práctica, y se completa en J. H. Jacobi, F. D. E. Scheleiermacher y J. F. Fries quienes hacen del sentimiento el único criterio de verdad; la fe, como experiencia religiosa fundamental, es sentimiento inmediato. «Como el sentido corporal», afirma Jacobi, «alcanza las realidades corporales, así nosotros alcanzamos las realidades espirituales con el sentido espiritual» (*auf Geistes-Gefühl*) «y lo que nosotros sabemos con este sentido espiritual constituye el *creer*» (Jacobi, *Werke*, II, Lipsig 1816, pref. p. 60). «El sentimiento religioso», dice Scheleiermacher, «es la representación del Principio trascendente... en cuanto es sentimiento universal de dependencia en nosotros y fuera de nosotros» (*Dialektik*, R. Oldebrecht, Lipsig 1942, § 215, especialmente p. 289 ss.). Para Fries y su escuela, la experiencia religiosa se sitúa no tanto como sentimiento específico, sino como «presentimiento» (*Ahnung*). En estas concepciones, de fondo racionalista, la experiencia religiosa sustituiría sea la obra de la razón como la de la Revelación y la Fe: sobre ella se funda en el campo protestante la escuela de A. Ritschl, y en las naciones católicas el modernismo condenado por la *Pascendi* (Denz-U, 2074-75). El protestantismo francés ha tenido su más brillante teórico de la experiencia religiosa en A. Sabatier, cuyo influjo por «un primado de la vida y de la experiencia religiosa, ya sea respecto a la experiencia científica, ya sea respecto a la especulación» ha sido tal que la teología evangélica de estas últimas décadas ha sido una «teología de la experiencia» (cfr. F. Ménégos, *Réflexions sur le problème de Dieu*, Paris 1931, p. 31). En la línea de Fries y Scheleiermacher, R. Otto ha interpretado en nuestros días la experiencia religiosa como «categoría *a priori*» de la religiosidad, la cual consiste en una aprensión «irracional», en un sen-

timiento de lo «sacro», que es a la vez sentimiento creatural: «en el primer momento advertimos el numen (como *tremendo, fascinante, portentoso...*) y después sentimos nuestra dependencia de Él...»². En la misma atmósfera se mueve el célebre ensayo de W. James, *The varieties of religious experience* (Londres 1902), según el cual la religión se reduce a «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres individuales en su aislamiento, en cuanto ellos se aprenden a sí mismos como encontrándose en relación a algo que ellos pueden considerar lo divino» (p. 31). En vez, inspirándose en la rígida teología de Calvino y decididamente contrario a la admisión del primado de la experiencia religiosa, el teólogo suizo K. Barth (n. en 1886) el cual, aún cuando reacciona contra el nuevo cartesianismo teológico de G. Wobbermin, K. Holl y H. Scholz, admite sin embargo una experiencia religiosa de la palabra de Dios: una experiencia de reflejo, es decir, en dependencia de la Palabra de Dios ya recibida, y es por tanto una «determinación que viene de Dios mismo» (*eine Bestimmung durch Gott*; cfr. *Dogmatik*, 5 ed., I, 1, Zurich 1947, p. 209). Están de acuerdo con Barth los otros representantes de la teología dialéctica (J. Brunner, F. Gogarten, P. Tillich...) justamente preocupados por salvar la trascendencia de la Palabra de Dios de la invasión del immanentismo teológico racionalista o sentimental. Sólo que el rechazo de una regla de fe eclesiástica objetiva, que se funda en la autoridad de la Iglesia, hace perder cualquier consistencia a la protesta de Barth, el cual, por lo demás, ha expresamente acercado su posición a la de Scheleiermacher (*loc. cit.* p. 207).

IV. Existencia y naturaleza de la experiencia religiosa según la doctrina católica.

La existencia de una experiencia religiosa difícilmente puede ponerse en duda o ser negada por un teólogo cristiano. En la teología tomista el juicio más alto de las cosas divinas es aquel (que se realiza) «por modo de inclinación» y por eso de experiencia, que es propiamente el don de la sabiduría que el Angélico recuerda desde el principio de la *Suma* citando el Pseudo-Dionisio: «Herodoto es sabio no solo por hablar, sino también por padecer lo divino» (I, 1, 6 ad 9; cfr. Ps. Dion., *De div nom.*, I, 5, 9: PG 3, 648). Dios con la creación y conservación está presente en todas las cosas,

² R. OTTO, *Das Heilige*, trad. it. Bologna 1926, p. 10 ss.

y también, aunque de un modo especial, en el espíritu humano: así nuestra aspiración al Bien sin límites es en el fondo, como reconoce junto a San Agustín también Santo Tomás, un deseo (natural) de Dios. Con la Redención, el hombre obtiene una nueva relación con Dios, ante todo con la fe, que le ofrece el conocimiento de la salvación y los medios para alcanzarla; y luego, especialmente con la gracia, que les procura la inhabitación de las Personas divinas, cuyas arcanas operaciones en el alma correrían el riesgo de hacerse completamente infructuosas si jamás aflorasen a la conciencia. Por eso la invitación: *gustad y ved qué suave es el Señor* (Sal 33, 9); y San Pablo nos asegura que el Espíritu *da testimonio a nuestro espíritu que somos hijos de Dios* (Rom 8, 16). Por otra parte, los mismos actos fundamentales de la religión, como la oración, la conversión, el abandono y la conformidad con la voluntad divina, y otros semejantes, no tendrían sentido si faltase una advertencia explícita de parte del sujeto según su contenido y finalidad específicas. En fin, la Iglesia siempre ha reconocido la realidad de los fenómenos místicos y Pío X, elogiando a Santa Teresa de Jesús, como aquella que «en los movimientos místicos del alma, no sólo distingue cuidadosamente aquello que es humano y aquello que es divino...», la propone como maestra de «psicología mística» (*Epist. Ad Praed. O. C. Exc.*, en AAS 6 (1914) 143 ss.).

De los fenómenos de experiencia religiosa algunos son normales, otros supra-normales; sobre estos (inspiraciones, revelaciones, apariciones, éxtasis) la Iglesia se mantiene siempre extremadamente reservada, incluso los primeros se los debe considerar siempre con cautela y la experiencia de la vida espiritual enseña que el fiel individual no está en posesión de un criterio universalmente válido en este campo. Contra el racionalismo se debe admitir la realidad de la experiencia religiosa, es decir la existencia de situaciones de conciencia bien conocidas (adoración, comprensión, sentimiento de la indignidad personal, aspiración a la santidad, deseo del martirio, etc.) irreductibles a la razón razonante. Pero contra el sentimentalismo se debe proclamar que tales situaciones no preceden el conocimiento de Dios y de sus atributos, sino que lo suponen y son como la respuesta interior del alma. La naturaleza íntima de la experiencia religiosa no es fácil de explicar. Evidentemente no se trata de una experiencia directa de tipo sensorial, ni siquiera de una forma de auto-conciencia, pues la esencia de la experiencia religiosa es la de referir el sujeto a la divinidad trascendente en una acti-

tud de completa sujeción. Sus características principales parecen ser las siguientes: *a)* la de ser una experiencia de convergencia, como resultante de la situación global de nuestro espíritu en su relación al Absoluto (experiencia religiosa normal) o cuando el Absoluto se digna comunicar directamente al hombre (experiencia sobrenatural); *b)* la de ser intrínsecamente dialéctica: así Dios se hace sentir al alma no sólo con las consolaciones y la paz, sino también con sus reproches, los escrúpulos, la aridez, y en los éxtasis, Él se esconde en las tinieblas; *c)* la de ser intrínsecamente ambivalente, de modo que el fenómeno negativo bien puede tener valor positivo y viceversa (la falsa mística es mucho más difundida que la verdadera), de tal modo que por sí sola no puede constituir un criterio de valor absoluto.

Por tanto el pensamiento católico deja abierta la posibilidad de una auténtica experiencia religiosa, pero precisamente para asegurarla mejor, precisa el verdadero significado y determina las diversas formas y grados. Ante todo, cualquier experiencia religiosa no puede ser separada de una forma de conocimiento que le corresponde y a la cual compete proveer el objeto hacia el cual se relaciona la experiencia misma del sujeto.

La posibilidad de la experiencia religiosa dimana de la espiritualidad misma del hombre, se puede decir que se mueve como el ejercicio de su actividad racional, pero la experiencia —cualquiera sea su grado— se explica en un momento intuitivo en el cual el espíritu humano advierte la presencia de lo «sacro» y de lo «divino» en sí y en el mundo. Esto vale incluso en el plano del orden natural del hombre, pero si preguntamos cómo lo divino se hace «presente», cómo se actúa y qué comporta esta intuición, las respuestas pueden ser muchas y no es posible reunir las en una teoría. El P. Marechal sostiene que la experiencia religiosa de los grandes místicos llega a romper el velo de la fe, como se piensa ha sucedido a Moisés y a San Pablo, pero comúnmente se sostiene que la experiencia mística se mueve dentro de la luz de la fe. Ciertamente que la experiencia religiosa no se puede reducir a la experiencia de la reflexión de sólo los propios actos o de una situación personal subjetivamente creada, sin que re-envíe a su objeto; la experiencia religiosa es una auténtica situación cognoscitiva que no se puede por tanto actuar sin una fundada referencia al objeto («intencionalidad»), y si el objeto no es dado por Dios o por aspectos y atributos de la divinidad, ya no es más experiencia, sino emoción irracional e ilusión. Se debe además admitir que la experiencia religiosa comporta regularmente

particulares disposiciones subjetivas, de las cuales se ocupa a fondo la ascética y la mística cristiana, pero, y es la paradoja en todo este campo, puede que no sean suficientes, ni siempre pueden ser requeridas, pues la acción de Dios no está de por sí subordinada a las condiciones del sujeto. Y así se puede admitir juntamente que como para las otras propiedades del espíritu, así también en el ámbito de la religiosidad los hombres están dotados diversamente, y además como quien no ejerce una actitud, sin embargo, la puede poseer, pero totalmente olvidada, así también la religiosidad que no ha sido oportunamente avivada y sostenida, puede debilitarse hasta la indiferencia casi completa y estar ausente la experiencia religiosa. En esto se demuestra el carácter propio de la experiencia religiosa como «experiencia secundaria», es decir, no en función de órganos o facultades especiales, sino en función de la situación global de la persona y de sus concreta orientación hacia el Absoluto considerado, no en su mera abstracción, sino en su relación directa de Creador, de Padre, de Salvador, de Juez, de suprema felicidad.

La teología cristiana ha siempre mantenido algunos principios fundamentales de los cuales no está permitido alejarse: *a)* el hombre y cualquier creatura tendrá la unión perfecta con Dios, y por tanto experimentará directa y plenamente el gozo supremo, sólo en la visión beatífica de la eternidad, entonces el alma, elevada por la «luz de la gloria», verá la esencia divina directamente «con visión intuitiva y también facial, sin mediación de creatura alguna que tenga razón de objeto visto» (Denz.-U, 530). *b)* el segundo grado de experiencia religiosa es el de las almas en gracia, siendo los hombres por ella convertidos en hijos adoptivos de Dios, partícipes de la naturaleza divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως = *theias koinônoiphyseôs*: 2Pt 1, 4), y partícipes también de su vida. El gusto de las cosas divinas (y el disgusto de las pecaminosas) es propio del don de sabiduría, la cual juzga de las cosas divinas según cierta *connaturalidad*, como dice el Angélico, que habla en su sentido más fuerte, pues agrega que se trata de un «padecer... las realidades divinas» (S.Th. 2-2, 45, 2). Pero es claro que esta experiencia puede ser común a todas las virtudes infusas y especialmente a las teologales, pero sobre todo es propio de los dones del Espíritu en cuanto por ellos «el hombre se dispone a seguir el instinto divino» con lo cual Dios vence los últimos defectos de la naturaleza (cfr. S.Th. 1-2, 68, 2 ad 3). *c)* el hombre en el orden natural puede experimentar lo divino, ya sea en el

espectáculo del orden cósmico como primera Causa y suprema Verdad, suprema Belleza, etc., ya sea en su conciencia como presente en el aguijón del remordimiento cuando hace el mal y en la íntima distensión de paz y gozo cuando hace el bien: es la experiencia religiosa ínfima pero también fundamental. Las formas supremas de experiencia religiosa, después de las revelaciones divinas de los profetas y las teofanías narradas en la Sagrada Escritura, son los éxtasis, los raptos y las elevaciones de la vida mística, los cuales, a pesar de las reservas de algunos críticos (Stolz), pueden ser objeto de un estudio directo, pues están dotadas de todas las características del conocimiento experimental (Keilbach, Marechal). Documentos decisivos para una psicología de la experiencia religiosa son especialmente las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila (A. Mayer, P. Crisógono). No está dicho que fenómenos de experiencia religiosa no puedan darse también fuera de la verdadera Iglesia (G. Van der Leew, L. Masigan), y esto indica la pertenencia interna de la experiencia religiosa al desarrollo de la conciencia humana completa, pero el teólogo católico no puede reconocer su carácter auténtico hasta que tales fenómenos no se refieran y no se alimenten de atributos y verdades reales de la divinidad. El juicio definitivo de la experiencia religiosa queda por tanto reservado a la teología, y, en última instancia a la autoridad de la Iglesia.

Bibliografía. Tratado escolástico exhaustivo aunque fragmentado, H. Pinard, en *DThC* V, coll. 1786-1868. Para la experiencia religiosa en la antigüedad, todavía es un clásico: E. Rohde, *Psyche, Seelenkultund Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 9ª-10ª ed.; Tubinga 1925. Para las concepciones modernas: G. Mehlis, *Einführung in einSystem der Religionsphilosophie*, Tubinga 1917, 55 ss.; M. Scheler, *VomEwigen in Menschen*, Lipsig 1923, especialmente I, II, 136 n.; P. Hoffman, *Des reñogiöseErlebnis*, Charlottenburg 1925; E. Przywara, *ReligionsphilosophiekatholischerTheologie*, in *Handbuch der Philosophie*, edición a cargo de A. Bacunder y M. Schröter, II, V, Munich y Berlin 1927 (especialmente p. 37 s.); I. De Guibert, *Documenta ecclesiasticaChristianaepfectionisstudiumspectantia*, Roma 1931, 52 s.; W. Keilbach, *Die Problematik der Religion*, Paderborn 1936 (excelente por la psicología religiosa: contiene discusiones con bibliografía desde el punto de vista católico: ver p. 30 ss.); I. Marechal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 voll., Lovaina 1937-1938 (especialmente II, p. 331 ss.; p. 383 ss.: crítica de la teoría psicológica de W. James y J. H. Leuba); P. De Menasce, *L'expérience*

de l'esprit, en *EranosJahrbuch*, 1945, Zurich 1946, 355-384; E. S. Brightman, *The philosophy of religion*, New York 1946, 411 ss.; L. Pelet, *Le sentiment religieux et la religion*, Paris 1946; J. Hessen, *Religionsphilosophie*, Essen y Friburg 1948, especialmente el vol. II, cap. I: *Die religiöse Erfahrung oder das religiöse Werterlebnis*, pp. 31-195; M. Pradines, *Traité de psychologie*, II, Paris 1948, pp. 204-303: *Les sentiment religieux*; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, trad. franc., Paris 1948, 452 ss., 282 ss.; G. Wunderle, *Der religiöse Akt als seelische Problem*, in *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, nueva serie, I, Würzburg 1948. Se deben consultar también las monografías (cerca de 50) que forman la primera serie de esta importantísima colección dedicada al estudio de los problemas de experiencia y de filosofía religiosa.

ORACIÓN ANTE EL NIÑO DIOS

*P. Juan Manuel del Corazón de Jesús Rossi I.V.E.
(El Pueyo de Barbastro, ESPAÑA)*

«Hallándose fray Juan en una Navidad durante la recreación, tratando de las finezas del amor que Cristo nos había mostrado, salió fuera de sí, y arrebatando un Niño Jesús que allí había, comenzó a bailar con grande fervor, y en medio de sus júbilos le cantó la siguiente copla:

*Mi dulce y tierno Jesús,
si amores me han de matar,
ahora tienen lugar».*

(JUAN R. SEPICH, *San Juan de la Cruz. Místico y poeta*, p. 130).

*Mi dulce y tierno Jesús,
si amores me han de matar,
ahora tienen lugar.*

*Mi dulce y tierno Jesús,
a tus lágrimas me fío
porque tu hambre y tu frío
son ya el Calvario y la cruz.
Y en la noche, un haz de luz,
refleja, Niño, tu llanto
y al mecerte con su canto
tu Madre al pie del lucero,
la mano del carpintero
te abriga, Dios, con su manto.*

*Si amores me han de matar,
acorta, Niño, este trance
y que tu flecha me alcance
como los ríos la mar.
Nuestras almas, a la par,
se entreguen por tu oblación
y dale a mi corazón,
oh Dios, a quien nadie ve,
en lo oscuro de la fe,
la caricia de tu unión.*

*Ahora tienen lugar,
Niño Dios, estos amores.
Ser el Varón de dolores
era el precio de salvar.
Y pues te haces encontrar
de quien no va tras tu huella,
dame creerle a esa estrella,
guardiana de tu secreto,
porque, al fin, tu don completo,
la vuelva mucho más bella.*

Amén.

«EL HOSANNA DEL INFIERNO VENCIDO»

P. Lic. José Ansaldi I.V.E.
Roma, Italia

El presente escrito tuvo origen en la lectura del libro *Le cose del cielo* (Las cosas del cielo) que recoge una serie de artículos del famoso filósofo Jacques Maritain (en adelante = M.) sobre las postrimerías. Allí, presenta M. una novedosa hipótesis sobre el infierno y el limbo y sobre la suerte final de los condenados. Hemos dividido nuestro trabajo en dos grandes partes, la primera en la cual nos limitamos a exponer con sus mismos textos la hipótesis de M. y la segunda, en la cual recordamos la doctrina católica sobre el infierno y hacemos una valoración de la propuesta de M.

En este año dedicado a la Fe las presentes líneas quieren ser una ayuda para profundizar en el tesoro de Verdad que esta contiene y un eco de la exhortación del Apóstol: «no os dejéis extraviar por doctrinas llamativas y extrañas» (Heb 13, 9).

I. Ideas escatológicas

1. Introducción

Queremos empezar ofreciendo un resumen de la teoría de M. que realiza a modo de prólogo del libro la editora del mismo, estudiosa entusiasta de la obra del filósofo francés.

«*Idee escatologiche*¹ [ideas escatológicas] es de 1939, pero fue publicado recién en un libro póstumo, inmediatamente después de su muerte. No se puede no señalar la originalidad, pues es propuesta una solución todavía no explorada al gran problema del destino eterno de los condenados y de

¹ J. MARITAIN, *Idee escatologiche*, in *Approches sans entraves*, in *Oeuvres complètes*, vol. XIII, Ed. Universitaires, Fribourg (Suisse), Edition Saint Paul, Paris 1992, pp. 1045-1077. Trad. it., *Approches sans entraves*, Città Nuova, Roma 1977-1978, vol. I.

Satanás. Maritain mismo anticipa que se trata de una “especie de libre juego del espíritu en el recinto de las certezas fijadas por la fe” que se articula sobre un doble registro: el de la imaginación que se arriesga a dar figura a las cosas del más allá, y el de la razón que se impulsa por senderos inciertos delineados por la fantasía y que tiene igualmente cuenta de la revelación y de las enseñanzas de los teólogos. Son páginas que liberan una intensidad poética y donde las imágenes están cargadas de contenido simbólico, semejante a las acostumbradas del fuego, para designar las penas del purgatorio y del infierno. Las afirmaciones, que tienen inevitablemente carácter conjetural, se coordinan con la doctrina ordinaria en torno a los fines últimos.

El filósofo, después de haber recorrido las diferentes condiciones de los salvados y de los réprobos, llega a pensar que *por milagro*, sin violar el orden de las cosas y sus leyes como tampoco la misma justicia divina, en un cierto momento los condenados puedan ser sacados del infierno por la fuerza de las súplicas y del grito de amor y la piedad que por ellos sube a Dios desde la multitud de los redimidos. Lucifer será el último en permanecer en el infierno. “Pero también por él se rezará y se gritará. Y finalmente también él será restituido al bien, en el orden de la sola naturaleza, restituido a pesar suyo al amor natural de Dios”. Se note bien: *en el orden de la sola naturaleza*: en él, como en aquellos que estaban condenados, la naturaleza es restituida a sí misma y a aquello que es su bien, su plenitud; no es asumida a un estado de gloria. Y *a pesar suyo*: no es Lucifer que se arrepiente, sino que es la victoria del amor redentor. La total beatitud, la visión de la esencia divina permanece prohibida para él y para aquellos que estuvieron condenados. “El Redentor resucitado conserva sus llagas por la divina gloria, los perdonados de los infiernos conservan las cicatrices de sus heridas por la justicia divina. Pero ellos aman ahora aquella justicia, según la sabiduría de la recta razón”. Entonces, cuando todos los condenados sean perdonados, un canto de agradecimiento subirá desde ellos hacia la Iglesia triunfante y hacia Dios. Será el “hosanna del infierno vencido”.

La novedad de la solución propuesta es evidente cuando se piensa que no es reconducible a la *apocatástasis*, o sea a la doctrina sobre la salvación universal propuesta por Orígenes y que cada tanto vuelve a resurgir, según la cual Dios, a un cierto tiempo, permitiría la redención final de todos los condenados que habían pasado a través del fuego infernal (que por eso no sería eterno), los cuales llegarían a la visión beatífica por don gratuito, sin

intervención de causalidad personal por parte de ellos. Esta doctrina no fue jamás aceptada por la Iglesia. Maritain *no sostiene en modo absoluto la eternidad de la pena*², ni se adelanta a suponer un arrepentimiento de Satanás; menos que menos piensa el infierno como proyección de terrores emergentes desde fondo oscuro de la psique. Permanece por el contrario para él uno de los nudos de la reflexión teológica donde convergen elementos esenciales como naturaleza y sobre-naturaleza, la destinación del hombre a la vida divina, la eternidad de Dios y la inmortalidad del alma, el amor y la justicia divina, la redención para todos que no es sin embargo una necesidad, porque deja a cada uno librado a su propia libertad y a las consecuencias que puede tener más allá del tiempo. Abre en cambio la tormentosa cuestión de la final liberación del mal a partir de una visión de amor triunfante y de esperanza, donde la misericordia divina y la compasión de los salvados vencen al infierno»³.

2. Una hipótesis «llamativa y extraña»⁴

a. Premisa⁵

M. inicia su ensayo colocando una premisa, en la cual aclara que las líneas que siguen son solo una conjetura: «La suerte de ensayo, o más bien, de poema, que sigue a esta premisa, no es ni siquiera una hipótesis que pueda desear que alguna vez llegue a ser una teoría reconocida. Es un tentativo conjetural destinado a permanecer conjetural»⁶. Sin embargo, es también «una pregunta» que él le dirige a la teología, esto es «si es permitido a un cristiano, en el orden de aquello que se imagina como *simplemente posible*, formarse determinadas ideas y determinadas esperanzas concernientes a los misterios *sobre los cuales los textos escriturales y las revelaciones dan solamente pocos indicios*, y a propósito de los cuales, en consecuencia,

² Cursiva nuestra

³ N. POSSENTI GHIGLIA, in J. MARITAIN, *Le cose del Cielo. Riflessioni sulla vita eterna*, Massimo, Milano 1996, 10-12.

⁴ Cf. Heb 13,9.

⁵ Los siguientes subtítulos en que dividimos este punto corresponden a la división del texto maritainiano en la edición italiana que hemos seguido.

⁶ J. MARITAIN, *Le cose del Cielo. Riflessioni sulla vita eterna*, Massimo, Milano 1996, 53.

parece que dentro de los límites bien definidos pueda haber espacio para las fantasías»⁷. Fantasías, conjeturas, hipótesis o cómo queramos llamarlas, a las cuales M. confiesa dar una cierta importancia pues «lo han ayudado y cree que sean aptas para ayudar también a otros espíritus»⁸.

Señala además que la falta de predicaciones sobre el fin último del hombre puede deberse al uso de «imágenes y conceptos» anticuados («del tiempo de las catedrales y del Dante») que deberían haber sido renovadas en nuestra época. Por eso, ante la falta de algo mejor, se pregunta: «¿Por qué no recurrir a una libre fantasía atenta a los datos de la fe, pero que permanece fantasía?»⁹. Declara además M. que su propósito no es ni teológico ni filosófico, sino solamente aquel «de la simple razón común cuando es cristiana y que, teniendo en cuenta, lo que enseñan los teólogos, sigue a tientas los senderos abiertos por la fantasía en una zona que las luces de la revelación, excepto en los límites, dejan en la sombra»¹⁰.

«Es necesario agregar que mis fantasías, como en general todo aquello que he escrito, han sido concebidas y publicadas en espíritu de fiel sumisión al juicio de la Iglesia, y que yo adhiero anticipadamente a este juicio, si sucediese alguna vez que ella considere digno de atención tan modesto y del todo conjetural tentativo imaginario»¹¹.

b. Iconografía

M. realiza en este punto una descripción de cómo él imagina el cielo, el purgatorio, el infierno y el limbo de los justos. Nos detendremos en estos últimos dos, por ser los que interesan a nuestro estudio.

Así describe el infierno: «Comienza el hemisferio de la noche; de la noche sin fin [...] allí no hay mar, sino caos, *magnum chaos firmatum est*. Desierto de la desesperación y de la desolación, en el cual no mora ningún orden sino solo el horror sempiterno. El fango se agita en la tempestad, arrastra las rocas del infierno; la materia rebelada, el oro, el petróleo, el

⁷ J. MARITAIN, *Le cose...*, 53. Cursiva nuestra.

⁸ Cf. J. MARITAIN, *Le cose...*, 53.

⁹ J. MARITAIN, *Le cose...*, 53.

¹⁰ J. MARITAIN, *Le cose...*, 54.

¹¹ J. MARITAIN, *Le cose...*, 55.

hierro, y el carbón, y todos los minerales de nuestro orgullo y de nuestro codicia, transfigurados por el furor, allí se entregan a horribles combates. El fuego atraviesa todo. Quema en una noche feroz, tal que ninguna estrella, ni siquiera la más pequeña claridad recorre el cielo. Es el imperio de la naturaleza sin ley, desencadenada contra los espíritus culpables. En este inmenso magma obran los condenados»¹².

Y de este modo habla del limbo de los justos: «Alejado del hemisferio de los beatos, otro país se levanta por encima de las llanuras del horror. Tiene también él valles y montañas, vegetales, flores. El fuego hasta aquí no puede llegar. No, nada de nieve, sino un musgo tierno y praderas. No hay desolación, sino el orden de la naturaleza. Y sobre este continente el cielo nocturno resplandece de variadas constelaciones encantadoras. Una luna más hermosa que la nuestra, pero que es sólo reflejo, ofrece la luz. Es el país del limbo. El país de la felicidad natural, en la cual el alma no ve a Dios cara a cara, y que por lo tanto, en comparación con la Gloria, es todavía un infierno»¹³.

c. La condición de los cuerpos resucitados

«Las almas beatas ven a Dios a través de su esencia, lo aman con todo su peso de naturaleza y de gracia, según una soberana necesidad que es soberana espontaneidad. Tienen aquello que han querido [...] sus cuerpos gloriosos gozarán de privilegios, impasibilidad, sutileza, agilidad, claridad [...] esta resurrección de los cuerpos será un formidable advenimiento para las almas separadas»¹⁴.

d. La purificación del purgatorio

Se trata de un proceso doloroso de purificación por el cual el alma repara el orden del amor a Dios que ha violado amando desordenadamente a las creaturas. Proceso doloroso, que vivido en el amor, el alma desea, de hecho «no se encuentra obligada en tal lugar; sino que se ha lanzado allí por sí misma, alejada de las nieves que desea [presentes en la descripción

¹² J. MARITAIN, *Le cose...*, 56.

¹³ J. MARITAIN, *Le cose...*, 57.

¹⁴ J. MARITAIN, *Le cose...*, 58.

que M. hace del Cielo], en los valles del fuego reparador»¹⁵. «La bondad de la pena soportada con amor repara de a poco los daños del orden creado [daños causados por el pecador por su amor desordenado a las creaturas], a través de un proceso casi físico de acumulación cuantitativa de justicia amada, recibida y mantenida en el amor. Al fin, cuando la Misericordia y la Justicia han terminado su obra, cuando toda la deuda de la pena ha sido pagada, el alma inmaculada, que desde la separación del cuerpo y desde su ingreso en el purgatorio, había sido lavada de todo pecado por la santa violencia de un arrollador acto de amor de Dios, es ahora liberada. Ella atraviesa las puertas eternas»¹⁶.

e. La condición del limbo

Los niños muertos sin bautismo permanecerán en el limbo de los justos, donde gozarán de la felicidad natural. Este punto es importante y debe ser recordado, pues la condición de los «condenados perdonados» será *similar*¹⁷ a la aquí descripta: «La única sanción a la cual permanecen sometidas - y que es de por sí la más grande - es el quedar eternamente encerrados en el orden la mera naturaleza, de una naturaleza por lo demás preservada de todo culpa [...] se encuentran en un estado absolutamente nuevo, que no existe sino allá, el estado de *pura naturaleza elevado a su más alto grado*. Para estas creaturas se realizará aquello que se llama muy impropriamente “beatitud” filosófica o natural [...] felicidad natural, beatitud en movimiento, conocimiento natural de Dios, contemplación filosófica que crecerá sin limite y no alcanzará jamás la esencia divina en sí misma. El amor natural que la acompaña, se agranda así sin fin, en su orden [...] [De] los bienes de la gracia, de la vida eterna [...] quedarán eternamente privadas. Su felicidad no es la beatitud, que les queda infinitamente lejos, no conocerán jamás la felicidad absoluta. Y por esto, estando todas colmadas de todos los bienes a los cuales la naturaleza tiene derecho cuando es recta, a pesar de gozar de la felicidad según la naturaleza, están “condenadas”, “perdidas”, (y he aquí que se ve la polivalencia analógica de estos vocablos),

¹⁵ J. MARITAIN, *Le cose...*, 64.

¹⁶ J. MARITAIN, *Le cose...*, 61.

¹⁷ Similar, pues los «condenados perdonados» tienen conciencia de que el no poder ver a Dios es por culpa propia, a diferencia de los niños muertos sin bautismo.

habitan el hemisferio de la noche, el infierno - la región superior del infierno - [...] Ni fuego, ni pena de sentido. La pena de daño, de la cual ellas no sufrirán más que una especie de melancolía, no altera en nada su felicidad puramente natural [...] no existe ninguna aflicción para ellas porque: 1. en el culmen del estado de naturaleza pura en el cual se encuentran colocadas, gozan de una felicidad tal que eclipsa en ellas el deseo, en nosotros natural, de superar la naturaleza, y no tienen ellas, como en cambio sí las almas del purgatorio, las aspiraciones incondicionadas de la gracia; 2. no es por culpa propia que están privadas de la visión de Dios, y poseen a Dios en un cierto modo, al modo de la pura natura, en el espejo de la creación; 3. no son envidiosas, y teniendo en sí mismas todo aquello que su naturaleza, como tal, puede reclamar, se alegran más bien de la felicidad de los elegidos [...] están felices que sus hermanas [las almas de los bienaventurados] sean beatas, y admiran y aman a Jesús con un amor natural - así como aman la Belleza y la Bondad. Y los ángeles santos - que pueden sobrepasar el caos, y que esclarecen como estrellas la noche del limbo - les cuentan historias del paraíso. Tal será, después de la consumación de los siglos, la condición de la parte superior del mundo de aquellos que no verán jamás a Dios, tal será la condición en la cumbre del estado de pura naturaleza elevada a su más alto grado [...] de la naturaleza divinamente reconstituida»¹⁸.

f. La eterna noche del infierno

M. describe viva y profundamente el infierno y la situación de los condenados: «De los otros habitantes de los infiernos, de los malditos, nosotros sabemos que están fijados en el acto último con el cual, en el momento en el cual el alma se ha separado, no han querido a Dios. No solamente no pueden cambiar, sino que ni siquiera lo quieren, jamás querrán cambiar. Deseando *la felicidad como toda creatura, este lugar de infelicidad es para ellos intolerable y quisieran dejarlo*. Pero prefieren sufrir todo antes que abandonarse a sí mismos como fin último; su orgullo se exalta al sufrir así y, en este sentido no quieren dejar el infierno (desean constantemente cambiar en el infierno, y de deseo malvado en deseo malvado, no quieren dejar el infierno, ni cambiar su deseo malvado en buen deseo). Ellos están llenos de arrepentimientos, de remordimientos; no aspiran al cielo, *prefieren* constantemente el infierno. Su elección está hecha, han puesto su

¹⁸ J. MARITAIN, *Le cose...*, 67-72.

felicidad en su orgullo. No le piden a Dios de salir de allí, no se lo pedirán jamás, quieren permanecer en el infierno. No quieren ver a Dios, aunque un tiempo, sobre la tierra, muchos de ellos hayan poseído la gracia y las aspiraciones de la gracia. Pero odian a Dios y la felicidad de los santos [...] envidian a los santos, los odian porque tienen un bien que ellos no tienen y que odian. La pena de daño, la privación de la vista de Dios los tortura, no porque aspiren a la visión sin poder llegar a ella, sino porque saben que tal visión es el bien supremo, que envidian porque deifica, que detestan porque es santo, y que no quieren a ningún precio. Sufren por haberlo perdido por su propia culpa y no dejan de rechazarlo con el propio odio. Son de este modo una contradicción sustancial, un conflicto lacerante, aman a Dios fuente del ser y odian a Dios autor de la gloria, aman muy a pesar suyo a Dios, al cual detestan con todo el corazón (su libre arbitrio). [...] Sus blasfemias, sus gritos de cólera, que exhalan sin fin, son una expresión de este conflicto interno. Su desesperación no es por no poder ya esperar más, sino por no querer esperar y por odiar la esperanza. Saben bien que no hay remedio, saben todo aquello que comporta el no querer a Dios. Prefieren eso. Porque aquello que aman más y sobre todo es ser grandes por sí mismos. Tienen aquello que han querido, tienen aquello que quieren [...] Eternamente su libertad creada elige el mal; causa primera de la Nada, dios de lo bajo. [...] Existe allí además el fuego del infierno [...] Y el fuego del infierno no aflige sólo el alma [...] obra también, y principalmente, como un instrumento por medio del cual la justicia divina da a la inteligencia creada la *verdad* que es el alimento de los espíritus, y que la tortura; le representa la estupidez, la deformidad y el horror de aquello que ella ha cometido, y la felicidad y la beatitud que ha desconocido y contaminado [...] Porque el alma permanece contra Dios y fijada en el odio, el fuego no le sirve para nada y la quema eternamente [...] la pena durará siempre [...] Después de la resurrección de los cuerpos, también los cuerpos de los condenados sufrirán. El fuego, la venganza del cosmos herido, alcanzará según la leyes de una física absolutamente inimaginable, la carne, de nuevo una en sustancia con el alma - con un alma fijada en el amor de sí misma por encima de todo [...] el fuego inflige una pena a los espíritus puros y a las almas [...] es la rebelión del universo herido por el pecado en contra de un desorden que sólo la caridad habría podido reparar»¹⁹.

¹⁹ J. MARITAIN, *Le cose...*, 72-76.

g. El hosanna del infierno vencido

Ante el panorama estremecedor del infierno un grito se oye en el Cielo. Es el grito de los salvados, dice M., que no soportan el odio eterno a Dios que fluye en el infierno, ni el ver en él a seres que han amado y «que aman» (en presente), que no soportan las «derrotas de la redención» que cada condenado implica, y que por tanto suplican a Dios que los libre de ese mal perpetuo: «“Todo es bueno - gritan los justos -. Pero todo podría ser mejor. Es bueno que Dios sea paciente hasta el extremo, pero es su amor que grita a través de nuestras bocas. Él nos ha dado su amor, no su paciencia. Nuestro amor, este amor que nos ha dado, ¿cómo podría estar satisfecho viendo a Dios odiado sin fin y sin fin blasfemado por seres salidos de sus manos? ¿De ver que el crimen se suma sin fin al crimen? Entre los malditos se hallan algunos que nosotros hemos amado, *se hallan algunos que nosotros amamos*, tan fuertemente cuanto San Pablo a su raza, por la cual descaba ser anatema. No, nosotros no cesaremos jamás, continuaremos a rezar y a gritar por la sangre del Salvador, ah! sin tener, lo sabemos bien, el mínimo derecho de ser escuchados, y dejando solamente a la locura del amor exhalar de nosotros libremente, *gratuitamente*”»²⁰.

Se pregunta M. si este «grito del amor, más allá del amor, esta última súper-afluencia del surgir de la incircunscribible caridad [...] no sea tal vez la *súper-compensación* en virtud de la cual solo el amor tendrá finalmente la victoria y la sangre de Jesús triunfará de las *derrotas de la redención*»²¹. Y responde a esta cuestión M. diciendo que ciertamente Dios puede hacer el milagro de cambiar una voluntad confirmada en el mal: «¿Y por qué no podrían ser escuchados? ¿Por qué el exceso del milagro no podría responder al exceso de amor de ellos, milagro de bondad, en la justicia misma? Dios puede hacer de una piedra un hombre, puede cambiar el pan en el cuerpo de Jesucristo. No es más difícil cambiar *por milagro* la voluntad de un hombre o de un ángel, resucitar y enderezar en su íntimo ser una voluntad muerta y confirmada en el mal. Es en virtud del orden de la naturaleza que la voluntad de los condenados está fijada en el mal de un modo absoluto e inmutable. Un milagro, y sólo un milagro, puede cambiar eso.

²⁰ J. MARITAIN, *Le cose...*, 77-78. Cursiva nuestra.

²¹ J. MARITAIN, *Le cose...*, 78. Cursiva nuestra.

Yo digo dejándolos en los infiernos; y transfiriéndolos solamente desde los abismos a las cimas del infierno eterno [el limbo de los justos]»²².

Para M. este milagro «es concebible de acuerdo con las fórmulas señaladas y con la *Escritura santa* en lo que concierne el estado de los réprobos»²³.

El condenado, entonces, muy a pesar suyo ve como Dios escuchando las plegarias de los santos, obra el milagro del cambio interior de su voluntad, y empieza a amar a aquel Dios al cual odiaba: «Golpeada en su mismo centro, la voluntad que hasta este momento estaba confirmada en el mal, *es desviada* milagrosamente, hacia el fin de toda naturaleza, hacia Dios, autor de la naturaleza, hacia aquel Dios que amaba y detestaba al mismo tiempo. Ahora lo ama por sobre todas las cosas, con aquel amor natural que surge naturalmente, en el momento de la resurrección de los cuerpos en el alma de los niños muertos sin bautismo²⁴, y que la voluntad de la cual hablamos recibe ahora por puro milagro. Este condenado “perdonado” (siempre condenado pero perdonado) deja los lugares bajos, viene fuera del fuego, es transportado al limbo. Él gozará, aunque permanezca herido, con aquella felicidad natural de la cual se ha hablado más arriba, y es todavía un infierno respecto de la gloria»²⁵.

Remarca todavía M. que «nadie sale del infierno» sino que se trataría solo «una traslación al *interno* de los lugares infernales, un pasaje desde los lugares bajos a los lugares superiores de los infiernos, desde el abismo al limbo»²⁶.

Asimismo, vuelve a insistir en el carácter hipotético de su teoría, que depende de la «pura voluntad divina» y que nada impide que esperemos²⁷. Por otra parte, si ésto sucediese, la pena de daño persistiría como asimismo el fuego del infierno, que continuaría quemando sin fin todo el espacio infernal distinto del limbo, pero «aquellos que allí estaban inmersos han sido

²² J. MARITAIN, *Le cose...*, 78.

²³ J. MARITAIN, *Le cose...*, 79. Cursiva nuestra.

²⁴ Cf. J. MARITAIN, *Le cose...*, 66-68.

²⁵ J. MARITAIN, *Le cose...*, 78-79.

²⁶ J. MARITAIN, *Le cose...*, 79.

²⁷ Cf. J. MARITAIN, *Le cose...*, 79.

ahora sacados fuera, por milagro»²⁸. Estas almas son «perdonadas» pero a la vez continúan en estado de perdición, pues no han sido salvadas, no fueron rescatadas, no pueden acceder ni a la gracia ni a la gloria²⁹.

Este «perdón» no es un «efecto propio de la sangre de Cristo» sino fruto «del grito de los salvados y de los rescatados *in sanguine Christi*, y por lo tanto [...] un efecto indirecto de la Sangre de Cristo, que no los vivifica a ellos sino a los salvados, por una repercusión de la redención que va más allá de su propio efecto»³⁰. Esta oración, por la cual un réprobo es sacado del fuego, pero «no del infierno», *no es solo de los santos sino también «de su cabeza, Jesús glorioso, y de su Madre»*³¹.

M. nos explica incluso la reacción de los condenados al ver que algunos de sus compañeros de infierno son sacados del fuego: «Aquellos que restan en el fuego no hacen sino, ante la partida de sus compañeros, más que airarse y blasfemar y desesperarse aún mas. Porque no creen en la misericordia divina, ésta es para ellos solo hipocresía. Y no quieren que se los vuelva buenos por milagro, esta idea los exaspera»³². Sin embargo este milagro de la liberación de los condenados del fuego, se repetirá ininterrumpidamente a intervalos de tiempo tan grandes cuántos se quiera, hasta que finalmente *«será necesario que los lugares bajos del infierno sean vaciados»*³³.

No solo los hombres serán beneficiados con este milagro de misericordia sino incluso los demonios y en último lugar, el mismísimo Lucifer: «Lucifer sin dudas será el último en cambiar. Durante un cierto tiempo él estará solo en el abismo, y creará que es el único condenado a los tormentos sin fin, y su orgullo no tendrá límites. *Pero también por él se rezará, se gritará. Y al fin, también él será restituido en el bien, en el orden de la sola naturaleza, convertido muy a su pesar al amor natural de Dios, llevado por milagro al limbo, en cuya noche brillan las estrellas. Allí retomaré su oficio de príncipe -*

²⁸ Cf. J. MARITAIN, *Le cose...*, 80.

²⁹ Cf. J. MARITAIN, *Le cose...*, 80.

³⁰ Cf. J. MARITAIN, *Le cose...*, 80.

³¹ Cf. J. MARITAIN, *Le cose...*, 80. *Cursiva nuestra.*

³² J. MARITAIN, *Le cose...*, 81.

³³ J. MARITAIN, *Le cose...*, 81.

reprobado siempre, respecto de la gloria; amado de nuevo, respecto de la naturaleza. Siempre será una caído, siempre humillado: porque había sido creado en el estado de gracia y ahora se ve reducido a la sola bondad de la naturaleza. Contempla el abismo infinito que separa estos dos estados. Mira eternamente las cicatrices de sus heridas; y recuerda aquello que ha perdido y que ahora ama. Siempre humillado, pero ahora humilde»³⁴.

Se trata continúa M. de una felicidad propia del estado de pura naturaleza, sin la gracia y sin la gloria: «La verdadera beatitud, de frente a la cual todo el resto es como nada, no la tendrán jamás, no verán jamás la esencia divina; y es una privación eterna [...] la felicidad natural, el estado final de los perdonados es [...] sustancialmente un estado en el cual la naturaleza pura llevada a su más alto grado recibirá para siempre toda suerte de alegrías a las cuales tiende rectamente, según el orden de la naturaleza, el deseo de las creaturas inteligentes y libres. Pero en ellos la naturaleza, incluso en su estado final, permanece herida [...] El Redentor resucitado conserva sus llagas por la divina gloria; los perdonados de los infiernos conservan las cicatrices de sus heridas por la divina justicia. Pero aman ahora aquella justicia, según la sabiduría de la recta razón. Exultando por haber sido perdonados, y dando gracias a este supremo milagro del amor, se saben indignos de la beatitud. Demasiados felices, si así puedo decirlo, de haber sido restituidos a la felicidad natural, por si mismos se excluyen voluntariamente - esta vez no porque confirmados en el mal, sino porque confirmados en la justicia natural - de aquella visión divina a la cual aspiran con un deseo natural ineficaz, pero de la cual su voluntad racional quiere que permanezcan privados. Existirá siempre un abismo insuperable entre el paraíso y el infierno, entre el día eterno y la eterna noche. Allá [en el Cielo], la gloria y la participación formal a la vida de la Trinidad, al mismo gozo de la esencia divina; la criatura deificada. Aquí [en el Limbo] la criatura dejada en su condición propia de criatura [...] sin la gracia ni la gloria, la naturaleza restituida a si misma y a su propio bien [...] y conservando todavía en su estado final [...] las heridas que ella se había hecho durante el camino»³⁵.

³⁴ J. MARITAIN, *Le cose...*, 81. Cursiva nuestra.

³⁵ J. MARITAIN, *Le cose...*, 81.83.

Entonces, cuando todos los réprobos hayan sido perdonados, cuando Lucifer haya abandonado, el último, las moradas inferiores del hades «un canto de gratitud subirá hacia la Iglesia triunfante, hacia Dios y hacia Jesús y hacia todos los elegidos, por su gran grito de amor. Será el canto de la naturaleza, de la pobre y bella naturaleza, conservada solamente como naturaleza y enderezada; el *hosanna del infierno vencido*. [...] Entonces Cristo y la Iglesia serán definitivamente y súper-definitivamente triunfadores. Entonces el amor habrá definitivamente y súper-definitivamente vencido»³⁶.

Dios finalmente se alegrará de este último triunfo de su misericordia: «Cuando Dios mire los infiernos, se alegrará del limbo y de la manifestación eterna de su justicia y de la felicidad de aquellas creaturas al mismo tiempo reprobadas y perdonadas, que no habían querido saber nada con él y para las cuales el grito de sus elegidos le ha arrancado un último, un *ultra-último* milagro, un milagro *después* que todo ha sido terminado; un milagro de bondad en la justicia misma, y que no suprime sino que confirma y consume el orden de la justicia. *Y se alegra de los lugares bajos y del fuego eternamente ardiente porque están vacíos de creatura racional*. Y sonríe viendo como el trabajo de los condenados ha organizado este caos, y qué hermosas técnicas habían allí desarrollado en sus construcciones de odio, dando testimonio con eso de que en la creatura aún cuando sea malvada y confirmada en el mal, había todavía, en cuánto ser, un vestigio de él mismo y del cual había que rendir honor a su bondad»³⁷.

Hasta aquí M. y su liberación de los infiernos de los hombres y demonios que allí habían sido condenados. Veamos ahora brevemente qué dice la doctrina católica sobre la posibilidad de una tal hipótesis.

II. La verdad católica del infierno

1. ¿Un infierno vacío?

a. La enseñanza de Cristo

³⁶ J. MARITAIN, *Le cose...*, 84.

³⁷ J. MARITAIN, *Le cose...*, 84-85. *Cursiva nuestra*.

En las enseñanzas explícitas de Cristo sobre el infierno, encontramos tres géneros de declaraciones³⁸:

1. Algunas que simplemente prevén como un hecho la existencia de los condenados y éstas son las «proposiciones asertorias»: *«Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo [...] Entonces dirá también a los de su izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles [...] **E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna**» (Mt 25, 31.32-34.41.46)*³⁹.

2. Otras enseñanzas están bajo forma de «proposiciones condicionales», esto es, si sucede A, entonces sucede B; si se evita A, entonces se evita B. El infierno como *posibilidad*: *«Y si tu mano te es ocasión de pecado, córtatela. Más vale que entres manco en la Vida que, con las dos manos, ir a la gehena, al fuego que no se apaga. Y si tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo. Más vale que entres cojo en la Vida que, con los dos pies, ser arrojado a la gehena. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehena, donde su gusano no muere y el fuego no se apaga» (Mc 9, 43-48)*⁴⁰.

3. Otras finalmente, están bajo forma de «amenazas o advertencias»: *«Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquél que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehena» (Mt 10,28)*⁴¹.

³⁸ G. CAVALCOLI, *L'inferno esiste. La verità negata*, Fede e Cultura, Verona 2010, 22-25. Traducción nuestra.

³⁹ Ver también: Mt 3,12; Mt 7, 13-14; Mt 7,23; Mt 8, 11-12; Mt 13,30; Mt 13,42; Mt 13, 49-50; Mt 22,14; Mt 24,22; Mt 24,31; Mc 13,27; Lc 13,24; Lc 14,24; Lc 16,26; Lc 17,34; Jn 5, 28-29.

⁴⁰ Ver también: Mt 5,22; Mt 12,37; Mt 18,8; Lc 12,9; Jn 3,3; Jn 3,16; Jn 3,18; Jn 3,20; Jn 3,36; Jn 6,53; Jn 8,24; Jn 9,39; Jn 12,25; Jn 12,48; Jn 15,2.

⁴¹ Ver también: Mt 11,23; Mt 12,37; Mt 23,33; Mc 16,16; Lc 12,46; Lc 19,26.

La enseñanza de Cristo es clara: aquellos que pequen mortalmente y mueran sin arrepentirse serán condenados al infierno, lugar de castigo eterno.

b. La enseñanza de la Iglesia

La Iglesia afirma con enseñanza infalible que el infierno existe y que no todos se salvan. Las primeras intervenciones de la Iglesia sobre la existencia de condenados se encuentra en algunos Concilios ecuménicos de los primeros siglos, los cuales condenan la doctrina origenista de la apocatástasis. La intención de los Concilios es de condenar la idea de una **duración temporal de la pena del infierno**: existen los condenados y son castigados eternamente, **con la pena de daño y la pena de sentido**⁴². Veamos solo algunos textos.

El símbolo *Quicumque* confiesa: «Y los que (obraron) mal irán al fuego eterno»⁴³. En el *Liber adversus Origenes*, encontramos el siguiente anatema: «Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema» (Del *Liber adversus Origenes*, del emperador Justiniano, del 543, aprobado por el Papa Vigilio)⁴⁴.

El V Concilio Ecuménico de Constantinopla del 553 condena la «monstruosa apocatástasis» de Orígenes y la unificación universal en el «Logos» de Dios. Los tres concilios ecuménicos siguientes, el VI de Constantinopla del 680, el VII de Nicea del 787, y el VIII de Constantinopla del 869 renovaron la condena de Orígenes refiriéndose a las declaraciones del V Concilio del 553⁴⁵.

El Concilio de Quiersy afirma: «Dios omnipotente *quiere que todos los hombres sin excepción se salven* [1 Tim 2, 4], aunque no todos se salvan. Ahora

⁴² Cf. G. CAVALCOLI, *L'inferno esiste*, 30.

⁴³ Denzinger, 40.

⁴⁴ Denzinger 411.

⁴⁵ Cf. G. CAVALCOLI, *L'inferno esiste*, 31.

bien, que algunos se salven, es don del que salva; pero que algunos se pierdan, es merecimiento de los que se pierden» (Concilio de Quiersy, 853)⁴⁶.

El Papa Benedicto XII declaró en su constitución dogmática *Benedictus Deus*: «Según la común ordenación de Dios, las almas de los que mueren en pecado mortal, inmediatamente después de la muerte, bajan al infierno, donde son atormentadas con suplicios infernales»⁴⁷.

Trento, por su parte, declara que «aun cuando Él murió por todos [2 Cor 5, 15], no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión» (Concilio de Trento, «Decreto sobre la justificación», c. 3)⁴⁸.

También el «Catecismo de la Iglesia Católica», cuya lectura atenta nos ha recomendado el Papa Benedicto XVI al anunciar el inicio del Año de la Fe⁴⁹, enseña con claridad la verdad del infierno. Allí se afirma:

⁴⁶ Denzinger, 621.

⁴⁷ Denzinger, 531

⁴⁸ Denzinger, 1523.

⁴⁹ «Para acceder a un conocimiento sistemático del contenido de la fe, todos pueden encontrar en el *Catecismo de la Iglesia Católica* un subsidio precioso e indispensable. Es uno de los frutos más importantes del Concilio Vaticano II. En la Constitución apostólica *Fidei depositum*, firmada precisamente al cumplirse el trigésimo aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, el beato Juan Pablo II escribía: «Este Catecismo es una contribución importantísima a la obra de renovación de la vida eclesial... Lo declaro como regla segura para la enseñanza de la fe y como instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial».

Precisamente en este horizonte, el *Año de la fe* deberá expresar un compromiso unánime para redescubrir y estudiar los contenidos fundamentales de la fe, sintetizados sistemática y orgánicamente en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. En efecto, en él se pone de manifiesto la riqueza de la enseñanza que la Iglesia ha recibido, custodiado y ofrecido en sus dos mil años de historia. Desde la Sagrada Escritura a los Padres de la Iglesia, de los Maestros de teología a los Santos de todos los siglos, el Catecismo ofrece una memoria permanente de los diferentes modos en que la Iglesia ha meditado sobre la fe y ha progresado en la doctrina, para dar certeza a los creyentes en su vida de fe.

-*El pecado mortal nos separa de Dios*. Quién muere en pecado mortal va al infierno, definido como «estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados»: «[1033] Salvo que elijamos libremente amarle no podemos estar unidos con Dios. Pero no podemos amar a Dios si pecamos gravemente contra Él, contra nuestro prójimo o contra nosotros mismos: «Quien no ama permanece en la muerte. Todo el que aborrece a su hermano es un asesino; y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna permanente en él» (1Jn 3, 14-15). Nuestro Señor nos advierte que estaremos separados de Él si omitimos socorrer las necesidades graves de los pobres y de los pequeños que son sus hermanos (cf. Mt 25, 31-46). Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de Él para siempre por nuestra propia y libre elección. Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra «infierno».

-El Catecismo cita las palabras de Jesús de carácter claramente «*enunciativo*» o «*asertivo*», para enseñarnos que la existencia de los condenados no es solo una «*posibilidad*» sino un «*hecho*»⁵⁰. «[1034] Jesús habla con

En su misma estructura, el *Catecismo de la Iglesia Católica* presenta el desarrollo de la fe hasta abordar los grandes temas de la vida cotidiana. A través de sus páginas se descubre que todo lo que se presenta no es una teoría, sino el encuentro con una Persona que vive en la Iglesia. A la profesión de fe, de hecho, sigue la explicación de la vida sacramental, en la que Cristo está presente y actúa, y continúa la construcción de su Iglesia. Sin la liturgia y los sacramentos, la profesión de fe no tendría eficacia, pues carecería de la gracia que sostiene el testimonio de los cristianos. Del mismo modo, la enseñanza del *Catecismo* sobre la vida moral adquiere su pleno sentido cuando se pone en relación con la fe, la liturgia y la oración.

Así, pues, el *Catecismo de la Iglesia Católica* podrá ser en este *Año* un verdadero instrumento de apoyo a la fe, especialmente para quienes se preocupan por la formación de los cristianos, tan importante en nuestro contexto cultural. Para ello, he invitado a la Congregación para la Doctrina de la Fe a que, de acuerdo con los Dicasterios competentes de la Santa Sede, redacte una *Nota* con la que se ofrezca a la Iglesia y a los creyentes algunas indicaciones para vivir este *Año de la fe* de la manera más eficaz y apropiada, ayudándoles a creer y evangelizar» (BENEDICTO XVI, *Motu Proprio Porta Fidei*, 11 de octubre de 2011, 11-12).

⁵⁰ Cf. G. CAVALCOLI, *L'inferno esiste*, 33.

frecuencia de la “gehena” y del “fuego que nunca se apaga” (cf. Mt 5, 22.29; 13, 42.50; Mc 9, 43-48) reservado a los que, hasta el fin de su vida rehúsan creer y convertirse, y donde se puede perder a la vez el alma y el cuerpo (cf. Mt 10, 28). Jesús anuncia en términos graves que “enviará a sus ángeles [...] que recogerán a todos los autores de iniquidad, y los arrojarán al horno ardiendo” (Mt 13, 41-42), y que pronunciará la condenación: “¡Alejaos de mí malditos al fuego eterno!” (Mt 25, 41)».

-El infierno existe y es eterno. Allí van inmediatamente después de su muerte las almas que mueren en pecado mortal. «[1035] La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, «el fuego eterno» (cf. DS 76; 409; 411; 801; 858; 1002; 1351; 1575; *Credo del Pueblo de Dios*, 12). La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira».

-Ante la realidad del infierno la Iglesia nos llama a la conversión: «[1036] Las afirmaciones de la Escritura y las enseñanzas de la Iglesia a propósito del infierno son un *llamamiento a la responsabilidad* con la que el hombre debe usar de su libertad en relación con su destino eterno. Constituyen al mismo tiempo un *llamamiento apremiante a la conversión*: «Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha la puerta y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y pocos son los que la encuentran» (Mt 7, 13-14): “Como no sabemos ni el día ni la hora, es necesario, según el consejo del Señor, estar continuamente en vela. Para que así, terminada la única carrera que es nuestra vida en la tierra merezcamos entrar con Él en la boda y ser contados entre los santos y no nos manden ir, como siervos malos y perezosos, al fuego eterno, a las tinieblas exteriores, donde ‘habrá llanto y rechinar de dientes’” (LG 48)».

-Dios no predestina a nadie al infierno, allí se va por el mal uso que de su libertad hace el pecador: «[1037] Dios no predestina a nadie a ir al infierno (cf. DS 397; 1567); para que eso suceda es necesaria una aversión voluntaria a Dios (un pecado mortal), y persistir en él hasta el final. En la liturgia eucarística y en las plegarias diarias de los fieles, la Iglesia implora la misericordia de

Dios, que «quiere que nadie perezca, sino que todos lleguen a la conversión» (2Pe 3,9): «Acepta, Señor, en tu bondad, esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia santa, ordena en tu paz nuestros días, líbranos de la condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos (*Plegaria eucarística I o Canon Romano*, 88: *Misal Romano*)».

- Los condenados -ángeles y hombres- *no pueden ser perdonados* y esto no por un defecto de la misericordia de Dios sino por el carácter irrevocable de su elección. «[393] Es el carácter irrevocable de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado. “No hay arrepentimiento para ellos después de la caída, como no hay arrepentimiento para los hombres después de la muerte” (San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 2,4: PG 94, 877C)»; «[633] Jesús no bajó a los infiernos para liberar a los condenados (cf. Concilio de Roma, año 745: DS, 587) ni para destruir el infierno de la condenación (cf. Benedicto XII, *Libelo Cum dudum*: DS, 1011; Clemente VI, c. *Super quibusdam*: *ibíd.*, 1077) sino para liberar a los justos que le habían precedido (cf. Concilio de Toledo IV, año 625: DS, 485; cf. también Mt 27, 52-53)».

La enseñanza de la Iglesia es clara: aquellos que pequen mortalmente y mueran sin arrepentirse serán condenados al infierno, lugar de castigo eterno.

c. La enseñanza de Santo Tomás

En la Q. 99 del Suplemento de la III parte de la Suma de teología, Santo Tomás estudia cómo es la relación de la misericordia y justicia divina respecto de los condenados. Preguntándose, en primer lugar, si la pena eterna del infierno es efecto de la justicia divina, responde que sí⁵¹: «Según la justicia divina, uno se hace digno por el pecado de ser totalmente separado del consorcio de la ciudad de Dios; lo cual tiene lugar en todo pecado que se comete contra la caridad. Y así, por el pecado mortal, que es contrario a la caridad, es uno arrojado para siempre de la sociedad de los santos al serle impuesta pena eterna». Aduce además el Santo otras razones por las que son justamente castigados eternamente: - «porque pecaron con-

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 1, c.

tra el bien eterno, al despreciar la vida eterna»⁵²; - «porque pecaron en su eternidad subjetiva [...] el que por propia voluntad cae en pecado mortal, se pone en estado del cual no puede ser sacado sino por la divinidad. En consecuencia, por lo mismo que quiere pecar, quiere, consecuentemente, permanecer perpetuamente en pecado»⁵³; - «porque por él [por el pecado mortal] se peca contra Dios, que es infinito. Y como la pena no puede ser infinita por su intensidad, puesto que la creatura no es capaz de cualidad alguna infinita, se requiere que, por lo menos, sea de duración infinita»; - finalmente «porque la culpa queda para siempre, ya que no puede ser perdonada sin la gracia, que el hombre no puede adquirir después de la muerte, y no debe cesar la pena mientras quede la culpa».

En segundo lugar, se pregunta si la misericordia divina pondrá fin a la pena eterna de los demonios y de los hombres. Responde el Angélico negativamente, diciendo que la Iglesia condenó el error de Orígenes que había afirmado que por la misericordia de Dios los demonios serían librados de sus penas. Dos son los motivos principales que presenta: «porque contraría claramente a la autoridad de la Escritura, en la que se dice: “El diablo, que los seducía, fue enviado al estanque de fuego y azufre, donde la bestia y los falsos profetas serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos” (Apoc. 20, 9-10), con lo que en la Escritura se significa la eternidad». Y también porque por una parte extendía demasiado la misericordia de Dios y por otra la coartaba demasiado, pues así como los demonios serían perdonados, del mismo modo «los ángeles buenos y las almas de los bienaventurados volverían de la bienaventuranza a las miserias de la vida»⁵⁴. El castigo entonces ha de ser eterno y esto para los demonios y para los hombres: «pues así como los demonios están obstinados en su malicia, y por eso serán eternamente castigados, así también lo están las almas de los

⁵² «Se hizo digno de un mal eterno porque en sí mató un bien que hubiera podido ser eterno» (S. Agustín cit. por SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 1, c.).

⁵³ «A la gran justicia del que juzga toca que nunca carezcan de suplicio quienes no quisieron carecer de pecado» (San Gregorio Magno cit. por SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 1, c.).

⁵⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 2, c.

hombres que mueren sin caridad, ya que “la muerte es para los hombres lo que la caída para los ángeles”, como dice el Damasceno⁵⁵.

La enseñanza de la teología católica es clara: aquellos que pequen mortalmente y mueran sin arrepentirse serán condenados al infierno, lugar de castigo eterno.

2. ¿Puede rezarse por los demonios y hombres condenados?

M. argumenta que los condenados serán sacados del infierno y conducidos al limbo «por la oración y gritos de amor de los bienaventurados», entre los cuales Nuestro Señor Jesucristo, en cuanto cabeza de la Iglesia triunfante, y la Santísima Virgen María. Sin embargo, Santo Tomás enseña que no puede amarse con amor de caridad a los condenados y por lo tanto tampoco pueden ser objeto de los beneficios del amor de la caridad, como es por ejemplo, la oración por ellos.

Santo Tomás se plantea este problema referido a los demonios, pero podemos hacer extensiva su respuesta también al caso de los hombres condenados⁵⁶. El Aquinate señala como primera razón que en los pecadores se debe amar por caridad la naturaleza y odiar el pecado, pero como con el nombre de demonio se significa una «naturaleza deformada por el pecado, por eso, los demonios no han de ser amados por caridad». Explica además que no podemos amar con amor de amistad a los demonios, porque es propio de la amistad el desear el bien a nuestros amigos, pero «aquel bien de la vida eterna que mira la caridad no lo podemos querer en caridad para aquellos espíritus condenados eternamente por Dios, pues se opondría a la caridad de Dios, con la que aprobamos su justicia». Solo podemos amar a los demonios en cuanto la caridad puede amar lo que es bueno para el otro, así podríamos querer por caridad la conservación de los demonios «en sus dones naturales para gloria de Dios».

Por otra parte, en la Q. 99 del Suplemento Santo Tomás responde «*ex profeso*» al problema que ahora nos ponemos. En la segunda objeción del artículo 3 escribe: «La caridad de los santos en el presente les hace que oren por los enemigos. Mas entonces tendrán una caridad más perfecta. Luego

⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 3, c.

⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, 25, 11.

entonces orarán por los enemigos condenados. Ahora bien, sus oraciones no podrán frustrarse, pues le son muy aceptas a Dios. Luego la divina misericordia, por los ruegos de los santos, algún día libraré a los condenados de su pena». A lo cual Santo Tomás responde: «Si San Agustín y San Gregorio dicen que los santos en esta vida ruegan, en efecto, por los enemigos, para que se conviertan a Dios, es porque aún pueden ser convertidos [...] Y porque después de esta vida no habrá para los que mueren sin gracia tiempo de conversión, por eso *ninguna oración* harán por ellos, ni la Iglesia militante ni la triunfante»⁵⁷.

Nos vienen a la mente las iluminadas palabras de San Pío X, que elogiando (y recomendando) la doctrina del Aquinate afirmaba que con ella «se refutan los errores de cualquier época»⁵⁸.

3. ¿Una derrota de la redención?

M. escribe que este acto último de la misericordia divina hacia los condenados, este milagro de amor, representará un triunfo sobre las «derrotas de la redención». Parecería que para M. la existencia de una pena eterna comportaría una defección al menos parcial de la obra redentora de Jesucristo. Sin embargo debemos afirmar que «ésta es en sí misma *perfectísima* y Cristo no podía hacer más de cuánto ha hecho. Si hay condenados, es por culpa de ellos, no de Cristo»⁵⁹. Recordemos las palabras ya citadas del Catecismo de la Iglesia Católica: «Es el carácter irrevocable de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado» [nº 393].

La obra del Salvador no consiste en salvar de hecho a todos los hombres, sino en el proponer a todos la salvación, salvación que cada hombre debe aceptar uniéndose a Cristo. Santo Tomás enseña que «la pasión de Cristo fue suficiente y sobreabundante satisfacción por los pecados de todo el género humano [...] es causa de la remisión del pecado, en que se funda el reato de la pena»⁶⁰. Pero, continúa el Santo, «para conseguir el efecto de

⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 3, ad 2.

⁵⁸ SAN PÍO X, *Motu Proprio Doctoris Angelici*, 29 de junio de 1914.

⁵⁹ G. CAVALCOLI, *L'inferno esiste*, 41.

⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 3, c.

la pasión de Cristo es preciso que nos configuremos con Él»⁶¹. Y más adelante: «La satisfacción de Cristo produce su efecto en nosotros por cuanto nos incorporamos a Él como miembros a su cabeza»⁶².

Su obra redentora por lo tanto no falla, y no sabe de «derrotas». El problema es que en ella hay una parte reservada al hombre. Por lo tanto el infierno y los condenados en él eternamente no representan una derrota de la redención, no representan una falla en la obra redentora, sino más bien una falla del hombre. Dios respeta al máximo la libertad del hombre y al condenar al pecador al infierno simplemente le permite poseer para siempre aquello que él ha querido.

3. Conclusión

Los argumentos por los cuales normalmente se niega la eternidad del infierno pueden reducirse a tres⁶³: 1. O bien porque el pecador se arrepiente y repara por sus faltas; 2. O bien porque Dios lo perdona sin que éste se arrepienta; 3. O, finalmente, porque Dios lo aniquila.

Resulta fácil enmarcar la posición de M. aquí presentada dentro del segundo grupo. ¿Qué responder entonces a M.? Presentemos nuestras conclusiones:

a. Nos parece que el presentar su pensamiento a modo de «fantasía», o «mera hipótesis» o «conjetura» o incluso el afirmar que anticipadamente acepta el juicio de la Iglesia sobre su propuesta, no le da a un autor derecho a escribir cualquier cosa. La Fe tiene una formulación clara a la cual como hijos de la Iglesia debemos atenernos.

b. M. dice que su hipótesis se encuentra en un terreno en el cual «los textos escriturales y las revelaciones» dan pocos indicios. Nos parece por el contrario que la Sagrada Escritura, que el Magisterio, que la razón teológica señalan claramente que el infierno existe y que es eterno y que allí los condenados estarán eternamente. No vemos (ni M. cita algún texto)

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, III, 49, 3, ad 2.

⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, III, 49, 3, ad 3.

⁶³ Cf. C. BUELA, «Un infierno light», *Diálogo* 15 (1996), 134.

de dónde toma pie M. para proponer su «fabulosa hipótesis»⁶⁴: ni sobre la oración de los santos a favor de los condenados, ni sobre la posibilidad de este milagro último, ni sobre el limbo al cual irán los demonios y los condenados perdonados, ni sobre el infierno vacío, consecuencia afirmada por M. gracias a este perdón otorgado más allá del tiempo.

c. No vemos en qué se basa M. para separar la pena de daño de la pena de sentido, de modo tal que permaneciendo la primera cese la segunda. No vemos además por qué Dios no podría hacer cesar también la pena de daño, admitiendo a los otrora condenados a la visión beatífica.

d. Cómo vimos Santo Tomás refuta la objeción por la cual los santos (incluidos Cristo y la Virgen María) pedirán a Dios misericordia para los condenados. Éste es el centro de la argumentación de M.

e. Hemos también visto como la existencia de una pena eterna es efecto de la justicia y de la misericordia de Dios; de su Sabiduría y de su Providencia. Dios se contradiría si «empezara» a obrar de un modo diferente.

f. Con Santo Tomás hemos señalado cómo la condenación eterna de los pecadores no supone una derrota de la obra redentora sino un defecto de la libertad del pecador, que no quiere unirse a Cristo y participar de la salvación que éste le ganó con su muerte redentora.

g. Creemos que la eternidad entonará el «hosanna del infierno vencido» pero no en el limbo maritaeniano sino en el Cielo, donde cómo señala el Angélico los justos contemplando los tormentos de los condenados de los cuales ellos han sido librados cantarán eternamente un canto de acción de gracias a Dios⁶⁵.

No vemos entonces de qué modo esta *apocatástasis mitigada* de M. «se coordine con la doctrina ordinaria en torno a los fines últimos», como afirma la editora del libro, según hemos citado en la introducción.

4. Palabras finales...

⁶⁴ S. MANELLI, «Fatima, l'inferno e il Cuore Immacolato», *Fides Catholica* 2 (2008), 551.

⁶⁵ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Suplemento, 99, 1, ad 4.

La «Secretaria de la Misericordia», como llamaba Jesús a Santa Faustina Kowalska, nos dejó una terrible descripción de las penas eternas que padecen allí los condenados y destaca algo muy importante y es que «la mayor parte de las almas que allí están son las que no creían que el infierno existe»: «Hoy he estado en los abismos del infierno, conducida por un ángel. Es un lugar de grandes tormentos, iqué espantosamente grande es su extensión! Los tipos de tormentos que he visto: el primer tormento que constituye el infierno, es la perdida de Dios; el segundo, el continuo remordimiento de conciencia; el tercero, que aquel destino no cambiará jamás; el cuarto tormento, es el fuego que penetrará al alma, pero no la aniquilará, es un tormento terrible, es un fuego puramente espiritual, incendiado por la ira divina; el quinto tormento, es la oscuridad permanente, un horrible y sofocante olor; y a pesar de la oscuridad los demonios y las almas condenadas se ven mutuamente y ven todos el mal de los demás y el suyo; el sexto tormento, es la compañía continua de Satanás; el séptimo tormento, es una desesperación tremenda, el odio a Dios, las imprecaciones, las maldiciones, las blasfemias. Estos son los tormentos que todos los condenados padecen juntos, pero no es el fin de los tormentos. Hay tormentos particulares para distintas almas, que son los tormentos de los sentidos: cada alma es atormentada de modo tremendo e indescriptible con lo que ha pecado. Hay horribles calabozos, abismos de tormentos donde un tormento se diferencia del otro. Habría muerto a la vista de aquellas terribles torturas, si no me hubiera sostenido la omnipotencia de Dios. Que el pecador sepa: con el sentido que peca, con ese será atormentado por toda la eternidad. Lo escribo por orden de Dios para que ningún alma se excuse [diciendo] que el infierno no existe o que nadie estuvo allí ni sabe cómo es. Yo, Sor Faustina, por orden de Dios, estuve en los abismos del infierno para hablar a las almas y dar testimonio de que el infierno existe. Ahora no puedo hablar de ello, tengo la orden de dejarlo por escrito. Los demonios me tenían un gran odio, pero por orden de Dios tuvieron que obedecerme. Lo que he escrito es una débil sombra de las cosas que he visto. He observado una cosa: la mayor parte de las almas que allí están son las que no creían que el infierno existe⁶⁶».

⁶⁶ SANTA FAUSTINA KOWALKSA, *La Divina Misericordia en mi alma. Diario*, Massachussets 2001⁴, 162, n° 741.

La correcta actitud misericordiosa de los hijos de la Iglesia hacia los pecadores no es la de endulzar las penas del infierno sino la de predicar con «temor y temblor» (cf. Fil 2,12) la Fe íntegra de la Iglesia sobre el infierno, sobre la eficacia de la Redención de Nuestro Señor Jesucristo y sobre la necesidad de convertirnos y de unirnos a Jesús para hacer nuestra la salvación que nos obtuvo al precio de su sangre, para así librarnos de las penas del infierno.

Nos parecen al respecto muy precisas las palabras del p. José M. Iraburu: «No nos engañemos. Sin avisar claramente de la posibilidad de una salvación o de una condenación eterna, *es absolutamente imposible evangelizar a los hombres*, que seguirán pecando sin temor a nada. Si se les da un Evangelio despojado de su intrínseca dimensión soteriológica, se les predica un Evangelio falsificado, sin poder de salvación. No se les da *la verdad*, la única que puede salvarlos de la cautividad del Padre de la Mentira (Jn 8,45). La Iglesia dejaría de ser «sacramento universal de salvación» para transformarse en una gran Obra universal de beneficencia. Pensando, pues, en la *evangelización* del mundo de la misiones, pensando en la *reevangelización* del Occidente descristianizado, recordemos el amor heroico de Cristo hacia los hombres, que no temió entregar por ellos su vida en la cruz, con tal de darles la Verdad, la única que, con Su gracia, puede hacerles libres del pecado, del mundo y del demonio»⁶⁷.

Pidamos, entonces, para nosotros y para todos los hombres la gracia de la conversión a fin que el Señor nos libre de las penas eternas: «Padre misericordioso, líbranos de este mal que es el pecado y obra en mi la conversión a tu amor, a la conformidad con Cristo, a la docilidad a las mociones del Espíritu Santo. Y dame, por tu paterna consolación, el don de tu santo temor filial: que tema sólo el pecado, la estima de los hombres, y el apego vano a esta vida y desee sólo de venir a Ti para permanecer contigo eternamente. Amén»⁶⁸.

⁶⁷ J.M. IRABURU, «Salvación o condenación», Reforma o Apostasía (30 de junio de 2009), in <http://infocatolica.com/blog/reforma.php/09-salvacion-o-condenacion-y-ii>.

⁶⁸ C. FABRO, «Commento al Padre Nostro», in <http://www.corneliofabro.org/documento.asp?ID=910>. Traducción nuestra.

SAN JUAN DE LA CRUZ: ARTE MÍSTICA Y EXPERIENCIA POÉTICA

*P. Juan Manuel del Corazón de Jesús Rossi I.V.E.
El Pueyo de Barbastro, España*

*«Los santos que han sido artistas (pocos)
y que han ejercido su arte (más pocos aún)
son la cumbre de la Humanidad»¹.*

P. Leonardo Castellani

En el año 1555, en la ciudad de Bruselas, y con el fin de retirarse al Monasterio de San Jerónimo de Yuste a prepararse a bien morir, el emperador Carlos V abdicaba las coronas de España y los Países Bajos en favor de su hijo Felipe II. «Felipe fue el primer Rey verdaderamente español, identificado con la obsesión nacional: la lucha contra la herejía. “Prefiero no reinar a reinar sobre herejes”, solía decir. España se encuentra entonces en su cenit»². Los años de su reinado se extenderán hasta 1598, abarcando prácticamente toda la segunda mitad del siglo XVI, y serán los de mayor resplandor en aquel, el más dorado siglo, de la toda áurea historia española; sus dominios, que desconocían la puesta del sol, florecieron en todos los ámbitos: la fe, acrisolada por la Cruzada de la Reconquista, se volcaba intrépida a la evangelización del Mundo Nuevo; el trono se extendía inalcanzablemente, hasta transformarse en la potencia política y económica dominante de la Europa de entonces³; y el arte, tanto más alto cuanto expresión de un alma más elevada, relució en todas sus disciplinas, regalando

¹ L. CASTELLANI, *Doce Parábolas Cimarronas*, Mendoza 2001, ed. Jauja, 192.

² C. BIESTRO, «España e Inglaterra», en *Gladius* 26, 31.

³ C. BIESTRO..., «...el mundo fue entonces una selva de lanzas españolas: ningún ejército español de aquel tiempo fue derrotado en batalla abierta. Se hizo entonces proverbial la frase: “cuando España se mueve, Europa tiembla”».

a la historia nombres y obras insuperables: pintores como El Greco, Diego Velázquez y Francisco de Zurbarán; escultores de la talla de Alonso; obras arquitectónicas majestuosas como la Fachada de la Universidad de Salamanca, el patio del Palacio de Carlos V y el monasterio de El Escorial.

Pero es sobre todo en el campo de las letras donde radicará la mayor gloria del Siglo de Oro español. Había escrito Nebrija, en la introducción a su *Arte de la lengua castellana*: «la lengua fue siempre compañera del Imperio»; y por eso no sorprende que a la expansión evangelizadora y territorial correspondiera el periodo de creaciones literarias más brillantes y originales, tanto en prosa como en verso.

Y tampoco debiera llamar la atención que el género que a todos los demás sobrepuja, «aquel género de poesía castellana por el cual nuestra lengua mereció ser llamada lengua de ángeles»⁴, y que en literatura se conoce como «la poesía mística española», encuentre su periodo de más intensa «aportación y producción nacional»⁵, y mayor floración, en los años correspondientes al gobierno del rey Felipe: «Con ese ambiente, con ese genio y con ese dinamismo, el siglo de Felipe II crea las mejores circunstancias humanas de la mística española, austera sin rigidez, honesta sin hipocresía, ardiente sin locura, animosa y fuerte como su propia alma»⁶.

La mística española fue, y es, la cumbre de las letras y del arte del Siglo de Oro y la mejor manifestación, de frente a la historia, del auténtico espíritu que animaba a aquella España tan grande: «Incapaz al iniciarse la crisis del humanismo de ir más lejos en el terreno de la acción y de entrar en las vías del racionalismo moderno, siente el español la necesidad de renunciar a la posesión de lo fugitivo. Se dispone entonces a conquistar su propia alma, después de aceptar intelectualmente como única explicación valedera de la vida la de la

⁴ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía mística en España» (Discurso de ingreso en la Real Academia Española). En *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, vol. VII: *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, t. II: «Humanistas, lírica, teatro anterior a Lope», Aldus S.A., Santander 1941, 71.

⁵ P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Ed. Voluntad, Madrid 1927, 218 ss. Cfr. ALBORG, *Historia de la literatura española*, c. XX: «La literatura ascética y mística», 471.

⁶ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz. Místico y poeta*, Buenos Aires 1942, 30.

doctrina católica. Todo su dinamismo aún vivo, todo lo que le queda aún de voluntad combativa lo va a aplicar a la defensa de esa doctrina con la espada y con la letra (...) La literatura mística no es por tanto algo aislado o especial, sino la expresión cimera de un estado colectivo. Traduce un complejo estado del alma nacional con una sensibilidad artística, una espiritualidad y un lenguaje —prosa y verso— igualados por muy pocos escritores profanos»⁷.

Esta mística, la más estrictamente castellana, «carece (...) de una efectiva tradición medieval, a excepción del contacto con la obra de Raimundo Lulio»⁸. Marcelino Menéndez y Pelayo se mostró todavía reacio a aceptar las influencias semíticas y arábicas, que muchos estudiosos, como Julián Ribera y Asín Palacios, se empeñaron en demostrar: «No necesitaron los escolásticos que moros y judíos viniesen a revelarles las dulzuras de la contemplación y de la unión extáticas...»⁹. Siendo, cronológicamente, la última de las grandes escuelas europeas de la mística teológica, la española se ha elevado, sin embargo, por encima de las demás, no sólo en razón de la altura espiritual de sus grandes maestros, sino también por la «calidad literaria de su exposición y sus valores estéticos (...) Y al lado mismo de sus excelencias literarias, la claridad y sentido popular de la inmensa mayoría de sus producciones»¹⁰. Y estas notas y tendencias, tanto espirituales cuanto literarias, se encumbran sin par en la escuela que Menéndez y Pelayo y Royo Marín llamaron «carmelitana» —«La más importante escuela de mística experimental que han conocido los siglos»¹¹—, y que otros, como Pedro Sáinz Rodríguez, denominan «ecléctica o española», en la cual incluyen a «los carmelitas y otros procedentes de distintas Órdenes, nutridos con la doctrina teresiana»¹².

⁷ A. DEL RÍO, *Historia de la literatura española*, vol. I, nueva ed., Nueva York 1962, 180-181. Cit. por ALBORG, *Historia...*, 469.

⁸ J. ALBORG, *Historia...*, 469.

⁹ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía...», 82.

¹⁰ J. ALBORG, *Historia...*, 470.

¹¹ A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid 1973, 317.

¹² P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Introducción...*, 227.

La escuela carmelitana reúne en sí las características más señaladas de los santos y de los escritores españoles, ya en el modo de vivir la oración y la unión del alma con Dios, ya en el lenguaje y en la manera de expresar aquello que se vive. Si bien consta de antecedentes históricos, no puede decirse que nazca como escuela hasta este siglo XVI, con la aparición y la influencia decisiva de los dos grandes reformadores del Carmelo los cuales, tan espirituales en su fondo cuánto castellanos en su forma, fijarán en su punto álgido toda la estructura católica de la mejor España, la cual «está encarnada, en su más alta expresión, en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Su grandeza da vigor a esa realidad simbolizada en El Escorial, enseñada en la Teología, defendida en la Inquisición e insertada en la tierra fértil de la religiosidad hispánica»¹³.



Antes de internarnos a descubrir el valor místico y literario del mejor poeta de entre los santos y el más santo entre los poetas, se hace preciso especificar cuáles sean las relaciones entre la vía experimental del alma mística y la expresión declarada de aquella experiencia, y más concretamente, la expresión poética. Y es que, como bien señala Santa Teresa, «una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia; otra es saberla decir y dar a entender cómo es»¹⁴; y de aquí que no todos los místicos tengan la misma posibilidad de mostrar qué es lo que pasa en sus almas, y de aquí también la necesidad del talento dado por Dios –y de la formación lírica y literaria adquirida– para la manifestación más limpia y completa de aquello que sucede «en el más profundo centro» de la persona. Cuando ambos elementos se encuentran dan como resultado el prodigio de santo y de poeta que fue fray Juan.

No estará de más recordar que los estados de la vida mística son aquellos espirituales en que la acción de los dones del Espíritu Santo es preponderante por sobre los esfuerzos del alma humana, los cuales secundan la obra divina de un modo principalmente pasivo; son los estados que nos conducen a la unión transformante con Dios, y que, pese a ser extraordinarios desde un punto de vista concreto –en razón de nuestra debilidad–, no

¹³ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz...*, 30.

¹⁴ SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 17, 5.

constituyen nada fuera del camino ordinario de la santidad que el mismo Señor nos llama a recorrer. Al respecto, enseña el P. Royo Marín que si «fuéramos perfectamente fieles a la gracia bautismal y correspondiéramos con generosidad a las suaves mociones del Espíritu Santo, *todos podríamos alcanzar las cumbres más elevadas de la unión mística con Dios* y penetrar en las *séptimas moradas*, donde se experimenta, con deleites indecibles, la amorosa inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma, que comenzó insensiblemente en la fuente bautismal de cada uno»¹⁵.

Este es el fulcro. Lo que en aquellas moradas se experimenta son, pues, «deleites indecibles», es decir, que son realidades de tal modo y sustancias sobrenaturales que dejan a quien las vive «limitado absolutamente en sus posibilidades expresivas»¹⁶; San Pablo afirma en 2Cor 12,4 que «fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar»; y el propio San Juan de la Cruz, en el inicio de su comentario en prosa al poema *Llama de amor viva* (I,1,1), manifiesta su repugnancia en declarar los versos «por ser de cosas tan interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta lenguaje, porque lo espiritual excede al sentido, y con dificultad se dice algo de sustancia...». «Inefabilidad –dice Sáinz Rodríguez– es la imposibilidad de expresar exactamente las sensaciones percibidas durante el estado místico. La dificultad para hacer comprender ciertos estados de ánimo (por ejemplo, el enamoramiento, la anestesia) a quienes no han pasado nunca por ellos es algo semejante a la inefabilidad del místico. Si esa dificultad de exposición existe aún para aquellos estados de conciencia que se dan en el hombre con relativa frecuencia, casi llega a la imposibilidad, cuando se refiere al éxtasis místico, para comprender el cual hay que aludir a sensaciones inimaginables e inusitadas»¹⁷.

A causa de esta inefabilidad es que los místicos sienten grima de declarar aquello que experimentan, ya que al encerrar en palabras lo inex-

¹⁵ A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros...*, 345.

¹⁶ H. MONTES, «En torno a la poesía de San Juan de la Cruz», en *Cuadernos de filología* 6, Mendoza 1972, 14.

¹⁷ P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Introducción...*, 56. Hay que aclarar que la diferencia en la posibilidad de expresión radica más en el abismo que separa a lo natural de lo sobrenatural, que en la frecuencia de los fenómenos, como pareciera insinuarse aquí.

presable asisten en solitario a su gran fracaso, que es no poder mostrar lo ocurrido en su alma ni siquiera a aquellos que han pasado por estados semejantes. «¿Qué hacer, cómo salir de esta imposibilidad? Se recurre a figuras, comparaciones y semejanzas y no a razones. Es decir, se recurre no a la dialéctica, no a la lógica, no a la filosofía, sino necesariamente a la poesía»¹⁸; y entonces nace la poesía mística, cuya excelencia «consiste en darnos un vago sabor de lo infinito, aun cuando lo envuelve en formas y alegorías terrestres»¹⁹.

Es cierto que el lenguaje poético sigue siendo limitado, como todo lo humano, pero esto no quita que constituya un tesoro para el místico, que encuentra aquí el único medio por el cual aproximarse, «aunque de forma también imperfecta y balbuciente»²⁰, a lo inalcanzable: «La gloria de la poesía –repito– consiste en ser la única articulación de la lengua humana que puede aproximarse algo a los misterios de la Divinidad»²¹. Ese «algo», que es nada comparado a la experiencia, lo es todo si se considera las posibilidades limitadas con que se cuenta.

El resultado de este recurrir al arte no es otro que un género de poesía que supera toda especulación, la poesía que encontramos en la Escritura y en las parábolas de Jesucristo, que tiene como punto de partida lo inefable y que, por tanto, sólo está al alcance de quien ha vivenciado aquella inefabilidad, el cual en medio de la total certidumbre de su experiencia, recurre al simbolismo de los versos como a una única instancia no «para» poetizar sino «porque» lo necesita si quiere darse a entender.

La primera condición, pues, para que pueda darse una poesía verdaderamente mística es la reunión en el autor del santo y el artista: del que vive la experiencia mística y tiene las suficientes cualidades –naturales y adquiridas– para cantarlo. Se acarician entonces las más altas esferas de la belleza: «Los santos que han sido artistas (pocos) y que han “ejercido” su arte (más pocos aún) son la cumbre de la Humanidad» decía el P. Castella-

¹⁸ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 14.

¹⁹ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía...», 72.

²⁰ J. ALBORG, *Historia...*, 520.

²¹ D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Aguilar, Madrid 1958, 163-164.

ni, y agregaba: «... la obra de arte *sí* es la encarnación de una idea, y mayor por tanto cuanto mayor lo encarnado, pero es menester que se encarne de veras, que alcance perfecto su cuerpo visible; y cuanto más alta es la idea, más difícil se vuelve eso. No es indiferente el “asunto”, pero en su “expresión” está todo el punto»²².

El «asunto» y la «expresión»; son estas las dos claves para vislumbrar la diferencia específica última de la poesía mística, pues así el poeta auxilia al místico, poniéndolo en la vía más adecuada para expresarse, «conectada en forma muy directa con la experiencia interior que la precedió»²³; como el místico eleva al poeta, llenándolo de la realidad más profunda y más digna de ser cantada. Por eso, según enseña el P. Sepich, «el místico, sin pretender ser poeta, es el poeta más auténtico, porque su creación es más honda desde dentro y hacia fuera. Traduce más hondura interior y educa más profundidad de las cosas exteriores»²⁴; y de aquí las palabras de don Marcelino Menéndez y Pelayo: «Hielo parecen las ternezas de los poetas profanos al lado de esta vehemencia de deseos y de este fervor en la posesión, que siente el alma después que bebió el vino de la bodega del Esposo»²⁵.

El «tema» de la poesía es, de esta manera, el primer abismo que separa al poeta místico de sus pares profanos y religiosos, pero también, aunque en segundo lugar, la misma «expresión» poética, usando las palabras del P. Castellani, transmutada, y como divinizada, por aquel «asunto» sacro, adquiere una belleza tal que supera, desde todos los puntos de vista, las obras de los vates del siglo y de lo humano.

El arte es elevado por encima de su propia virtud, cual compete al arte cristiano transfigurado en la Encarnación («Fuera del Cristo humanado, lazo entre el cielo y la tierra, ¿qué arte, qué poesía sagrada habrá que no sea monstruosa...?»²⁶) y comenzado en las parábolas del Poeta de Nazareth,

²² L. CASTELLANI, *Doce Parábolas...*, 200.

²³ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 15.

²⁴ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz...*, 90.

²⁵ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía...», 99.

²⁶ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía...», 73.

«más hermosas que la aurora»²⁷. «Hegel anotó la diferencia esencial del Arte Cristiano (que él llama “Romántico”) con el Arte Oriental simbólico, y el Arte Griego apolíneo. Es “abierto al infinito”, es decir, es desgarrado, traspasado. Las parábolas de Cristo parten del Arte Oriental, religioso y simbólico, mas no paran en el Arte Clásico, apolíneo y perfecto –limitado–. Rompen la simetría apolínea, contienen “exageraciones”, es decir, fracturas de líneas y módulos, desarmonías, movimientos hacia arriba»²⁸. Y esta es la razón última de la recurrencia a la poesía para manifestar los misterios; la razón por la cual Cristo recurrió a la poesía en sus parábolas y la razón por la cual los místicos recurren también a ella para expresarse: porque la poesía permite símbolos, pero sobre todo porque permite, y hasta cierto punto reclama, la exageración de esos símbolos; porque la poesía mística queda siempre abierta, es siempre más profunda, es un saciarse y una sed, una «nostalgia de las realidades espirituales», como señalase el mismo P. Castellani²⁹.

El poeta religioso, devoto y bien intencionado, puede imitar las imágenes y los modos del místico pero jamás igualará la sustancia de su obra, que es la experiencia propia del transcurrir los senderos más altos de la vida del espíritu, la cual se manifiesta principalmente en la presencia de símbolos arquetípicos, pero también en los dislates e incongruencias, que veremos florecer a cada verso en la obra de San Juan de la Cruz (y de todo otro poeta místico). Dislates e incongruencias que «sirven para evocar lo inesperado, lo extraño, lo sobrenatural, basándose en contrastes inexistentes en este mundo, como *música callada*, *soledad sonora*, *cauterio suave*, *regalada llaga*; expresiones todas que sugieren una realidad diferente de la nuestra, un Cielo y un Mundo nuevos para los ojos, oídos y tacto extáticos»³⁰.

La experiencia es el tema y es la señal distintiva última del poeta místico. Pero esta experiencia está «encarnada» y, como decía Castellani, «es

²⁷ L. CASTELLANI, *Las ideas de mi tío el Cura*, Excalibur, Buenos Aires 1984, 162.

²⁸ L. CASTELLANI, *Doce Parábolas...*, 195.

²⁹ L. CASTELLANI, *Doce Parábolas...*; y más adelante: «La misma belleza humana de Cristo es para ser trascendida hacia su Divinidad».

³⁰ H. HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid 1955, 371.

menester que se encarne de veras»; o sea, que la experiencia no basta para hacer de un místico un poeta, sino que ésta debe darse la mano con el talento personal. «No todos los místicos han sido poetas (...) Es cuando se unen la experiencia mística con la inspiración y aptitudes líricas que se produce la aparición de este género»³¹.

Son entonces como dos planos, independientes pero subordinados, los que se distinguen en la obra mística, y los que a su vez distinguen al místico poeta de quien no lo es: aquél de la experiencia inefable y este de la palabra lírica: «Y conste que es una palabra auténtica, no retórica, tocada incluso del calor del encuentro místico. Además, técnicamente elaborada con perfección increíble»³². La poesía lírica que es, «por su naturaleza, íntima, personal, *subjetiva*, como en la lengua de las escuelas se dice»³³, se toma como medio más apropiado de expresión y, al mismo tiempo, es «divinizada» e impregnada de aquello que toca «en forma muy directa», adquiriendo características del todo particulares, sobre todo en lo referido al simultáneo mostrar y velar las verdades íntimas, lo cual no deja de semejar lo irracional: «... contrastada explícitamente con las razones, verterá alguna luz de la encendida hoguera que es el encuentro del alma con Dios. Se llega a lo que a muchos parecerán incluso “dislates” antes que dichos puestos en razón»³⁴; «Las cosas sensibles o imaginables –palabras, imágenes, metáforas– más bien que aclarar, declarar e iluminar el hecho, lo entregan velándolo, escondiéndolo, que es lo contrario a lo que acontece al poeta en su creación consciente»³⁵; «... el sujeto tiene que hacer su descripción por referencias y comparaciones, y de aquí nace el lenguaje peculiar de la Mística»³⁶.

³¹ L. PINCIROLI DE CARATTI, «Ascensión espiritual en la poesía de Alfredo Bufano», en *Conocer San Rafael, su Historia, su Lengua, su Cultura*, Dunken, Buenos Aires 2009, 25.

³² H. MONTES, «En torno a la poesía...», 15.

³³ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía...», 72.

³⁴ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 14.

³⁵ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz...*, 46.

³⁶ P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Introducción...*, 56.

Sobra decir que ambos planos no se confunden ni se intercambian. La canción está siempre más fría que el éxtasis vivido y no es tan oscura como la noche atravesada por el alma; por más acorde y cercana no deja nunca de ser «insuficiente e inadecuada. Nueva diferencia con la palabra de los otros poetas del siglo, que contiene de modo cabal la realidad interior vivida por ellos»³⁷.

Un tercer y último plano podríamos agregar en este descenso, y es el de los comentarios en prosa, «escritos extensos en que el filósofo y el teólogo desplazan al poeta, así como antes el poeta había en alguna manera arrinconado o expresado insuficientemente al hombre místico»³⁸. Dámaso Alonso lo compara a un drama interno, «cuya acción se desarrolla entre la experiencia, el rapto lírico y el comentario», afirmando luego que «admirables son los comentarios, pero más bella aún la lucha desigual en que enviscadamente se afanan»³⁹; y es que, «con toda su belleza, estas exposiciones, difícilmente superables también, no alcanzan la intensidad de lo que sólo sus luminosas intuiciones poéticas habían podido expresar. La distancia entre poema y comentario no afecta sólo a matices de índole literaria, sino que nos enfrenta de nuevo con el problema del misterio de la creación poética del santo»⁴⁰.

Con una acertada comparación sintetiza Hugo Montes esta doctrina de planos: «Volcán ígneo, cráter arrojador de una parte del fuego, falda a la que llegan algunas piedras todavía calientes, he ahí una representación posible de los tres momentos vitales (del poeta). La diferencia de la prosa explicadora al poema contenedor parcial de la experiencia honda es la que hay entre lo pintado y lo vivo (...) El poeta siente repugnancia de dar este paso, y advierte expresamente que no piensa declarar toda la copia y anchura que el espíritu fecundo de amor lleva en sus canciones. Añade que su declaración será muy general para que no amarre a nadie y hasta da libertad al lector para no hacer caso de su declaración»⁴¹.

³⁷ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 15.

³⁸ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 16.

³⁹ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 163.

⁴⁰ J. ALBORG, *Historia...*, 519.

⁴¹ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 16.



Toda esta digresión acerca de las relaciones entre poética y vida mística sirva de base para abordar una valoración de la obra artística de San Juan, sin duda aquél en quien de manera más admirable han florecido ambas «mercedes»: «Fray Juan de la Cruz (...) es muy espiritual y de grandes experiencias y letras», dijo de él Santa Teresa.

Todo lo hasta aquí dicho lo resume en un párrafo conciso Dámaso Alonso, al introducirse en la consideración del reformador carmelita: «No toda la obra de San Juan de la Cruz, sino precisamente la lírica es la expresión, y la única posible en lengua humana, de su experiencia mística. La ciencia no lo entiende, y los comentarios, a pesar de su a veces rigurosa ordenación ideológica, son un previsto, aunque admirable, fracaso. La experiencia no lo sabe sentir. Pero es la poesía lírica, con su poderosa fuerza elevadora, lo único que en lengua de hombres puede dar un trasunto, aunque pálido, aunque imperfecto, de lo divinamente vivido. Ha habido otras veces poesía mística, y también en las exposiciones doctrinales de la mística universal, lo mismo que en la del santo, la parte más alta, la que toca a los misterios más recónditos, tiene que abandonar como instrumento inútil y lastre enfadoso el lenguaje científico y echar mano del poético. Pero lo que no ha habido nunca ha sido un místico que uniera a la más alta contemplación la más alta intuición artística, como se unen en San Juan de la Cruz. Por eso estos poemas que del lado literario son ya un prodigio, representan al mismo tiempo –recuérdense las palabras de Menéndez Pelayo– el soplo, la inspiración del Espíritu de Dios sobre la lengua de los hombres»⁴².

El santo y el poeta; «la más alta contemplación» y «la más alta intuición artística». La unión en el alma de ambas «alturas» nos traslada a la cumbre.

No es necesario detenerse a probar la santidad y autoridad de San Juan en el campo de la vida espiritual y mística; nada agregaríamos a lo pronunciado ya por la Madre Iglesia, que lo incluyó en el número de sus santos por medio de Benedicto XIII en 1726 y lo declaró oficialmente como

⁴² D. ALONSO, «La poesía...», 147.

uno de sus doctores en 1926, por la autoridad de Pío XI, «porque reconoce en él al gran maestro de la verdad viva acerca de Dios y del hombre»⁴³.

Sí parece útil, por el contrario, detenernos en su talento de poeta, y en el trabajo y la formación con que fray Juan lo ha fructificado, al punto de elevar «la poesía mística a la más intensa y sublime expresión a que ha llegado el misticismo universal. Culminación y superación de las más diversas corrientes, es cronológicamente el último de los grandes místicos y en él se acendran y agotan las posibilidades de la poesía religiosa»⁴⁴.

Humanamente hablando, San Juan es un prodigio de poeta, una de las voces líricas más puras que jamás hayan existido. Formado y transformado literariamente por el estudio y la lectura de los grandes poetas de su tiempo, pone al servicio de la comunicación de la realidad mística todos los recursos con la naturalidad que le brinda su talento; «no vacila, pues, en usar alguna vez los artificios estilísticos que le ofrecía la tradición literaria. Pero en él no resultan nunca fórmulas exteriores, fríamente sobrepuestas, sino que le sirven de atinados, intuitivos refuerzos de la expresión afectiva o del desarrollo conceptual»⁴⁵. Por esto su obra poética, «tan intensa como breve»⁴⁶, se denota, y se diferencia, por la gran sencillez y despreocupación en que se desenvuelve: «Métricamente son poemas de bastante sencillez (...) cabal unidad temática en el amor (...) Y unidad de tono en la severidad. Todo es serio (...) No hay diferentes épocas en la creación del autor. Ni siquiera maduración. Sale su obra perfecta desde el comienzo. No habla de literatura ni tiene amistad con poeta alguno. Imposible obra menos profesional»⁴⁷, es decir, que «no es la obra de alguien entregado a la literatura, al mundo de las letras o –mejor– a las letras del mundo. Juan de

⁴³ JUAN PABLO II, *Homilía en la celebración de la palabra en honor de San Juan de la Cruz*, Segovia, 4 de noviembre de 1982, n. 9.

⁴⁴ J. ALBORG, *Historia...*, 507.

⁴⁵ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 128.

⁴⁶ J. ALBORG, *Historia...*, 507. Trae el autor una cita de JORGE GUILLÉN («San Juan de la Cruz o lo inefable místico», en *Lenguaje y poesía*, ed. Española, Madrid 1962, 97), en la que se afirma que San Juan es «el gran poeta más breve de la lengua española, acaso de la literatura universal».

⁴⁷ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 8.

la Cruz no rivaliza con otros ni quiere ser novedoso ni original, no entrega sus poemas a academias ni a antólogos»⁴⁸, sino que, por el contrario, «escribía movido por exclusivos afanes religiosos, a veces por fines tan modestos como proporcionar a sus hermanos de Orden canciones y coplas que cantar en los oficios o actos de piedad (...) “Digámoslo sin miedo: el arte, en sí mismo, no era nada, no significaba nada para él; Dios lo llenaba todo”. En esta extraña contradicción entre el hombre que no para atención en el arte y llega a las cumbres más inaccesibles del arte, se encuentra lo que Dámaso Alonso llama tan bellamente “el ala del prodigio”»⁴⁹, y que para nosotros no es sino un don de Dios, una de sus delicadezas más suaves para con la ruda lengua castellana.

Para los más importantes críticos de las letras españolas esto está fuera de discusión; por citar un ejemplo, Menéndez y Pelayo afirma que la poesía de san Juan es la «más angélica, celestial y divina, que ya no parece de este mundo, ni es posible medirla con criterios literarios, y eso que es más ardiente de pasión que ninguna poesía profana, y tan elegante y exquisita en la forma, y tan plástica y figurativa como los más sabrosos frutos del Renacimiento (...) Poesía misteriosa y solemne, y, sin embargo, lozana y pródiga y llena de color y de vida»⁵⁰. Y son muchos los que, como Jorge Guillén, insisten en que San Juan se ha encumbrado casi sin quererlo, desprecupado de su actividad como escritor: «La poesía no llegó a ser nunca la tarea eminente, sino algo superabundante, surgido de una vida consagrada al afán religioso, cuyo nombre pleno no es otro que *santidad*. A la cumbre más alta de la poesía española no asciende un artista principalmente artista sino un santo, y por el más riguroso camino de su perfección»⁵¹.

⁴⁸ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 18.

⁴⁹ J. ALBORG, *Historia...*, 507. Las dos citas interiores son del mismo autor: Dámaso Alonso.

⁵⁰ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía...», 97.

⁵¹ «San Juan de la Cruz o lo inefable...», 98. Citado en nota por J. ALBORG, *Historia...*, 513 (nota 89). En la misma referencia se extiende el autor con una cita de EMILIO OROZCO (*Poesía y Mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Madrid 1959, 21): «Cuando compone sus poemas, aunque los cree como poeta, lo hace, no como algo aparte de su actividad de religioso carmelita, ni desligado de la intimidad

Sin embargo, esta despreocupación no es dejadez ni mucho menos. San Juan de la Cruz es un obrero de su arte, y más cuanto descubre en ello el modo más apropiado de expresarse y comunicar sus experiencias. Su «sin quererlo» no se aplica sino a los fines no literarios y a su falta de profesionalidad poética; lo que no significa que su poesía no le importe, sino que le importa «principalmente por razones no literarias», lo cual se deja notar en «la estima en que el autor los tiene (a sus poemas), el amor con que lo pule y retoca, los memoriza y los enseña precisamente a personas ajenas del interés artístico»⁵². Es decir que el empeño que en ellos pone no tiene más objeto que el apostólico de iluminar las almas espirituales y el sobrenatural de retribuir a Dios los talentos trabajados y florecidos. Literariamente hablando, esto es despreocupación.

En medio de este abandono profesional de la obra, fray Juan de la Cruz no sólo trabaja sobre sus poemas y los aprende y enseña, sino que se forma y se cultiva líricamente todo lo necesario para pulir aún más su arte sublime. Confesa es su lectura de los dos más importantes líricos de su época –y quizás los mejores del ambiente profano en el Siglo de Oro–: Juan Boscán y Garcilaso de la Vega, a quienes llega por intermedio de Sebastián de Córdoba⁵³, que se había empeñado en «divinizarlos», es decir, copiar sus rimas pero modificándolas para aplicar sobrenaturalmente a Dios y el alma lo que en ellos es natural entre el amante y la amada. El mismo San Juan utiliza este método de glosar letras «a lo divino» (*Sin arrimo y con arrimo, Por toda la hermosura*), aprovechando de esta manera todo el caudal ajeno de devaneos amorosos, evitando confusiones entre lo sacro y lo profano, y haciendo

de su vida mística. Sus versos son expresiones del sentir de su Orden y son, sobre todo, una huella del paso del Amado, aunque retenida por la voz del poeta».

⁵² H. MONTES, «En torno a la poesía...», 18. Poco antes: «...nuestro carmelita trabajó intensamente en sus poemas. Las diversas versiones, por ejemplo, del *Cántico espiritual* lo confirman; él sabía de memoria sus estrofas y solía recitarlas a las religiosas reformadas».

⁵³ Este vecino de Úbeda imprimió en 1575 las *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas a materias cristianas y religiosas*. Respecto a este fenómeno, refiere ALBORG (*Historia...*, 511), citando a D. ALONSO (*La poesía...*, 225): «Alude Dámaso Alonso a la difundida práctica en la lírica española de “divinizar” obras profanas: “lo más popularizado y sabido –dice– de esa poesía tradicional se puede decir que fue sistemáticamente vuelto a lo divino”, tanto en su forma como en los temas».

gala de su habitual y absoluta despreocupación profesional; de hecho, en el «Prólogo» de su comentario a la «Llama de amor viva», cita paladinamente a Boscán, y en realidad refiere a la obra «refundida» de Garcilaso: «La compostura de estas liras son como aquellas que en Boscán están vueltas a lo divino...». Claro que todo este recurso está tocado, y como saneado, por su gracia estética: «San Juan de la Cruz realiza una auténtica depuración de la lírica iniciada por Garcilaso y los italianistas; no en el sentido de intensificar los cultismos y complicar el hipérbaton, por el camino que conduce de Herrera a Góngora, sino simplificando la estructura sintáctica y devolviendo a cada palabra, sencilla y clara, algo así como su pureza matinal. Pero claro está que aquí entra ya el milagro del poeta»⁵⁴.

Milagro, prodigio, o talento a secas. A él pertenece la capacidad de usar todo el patrimonio poético de su tiempo y elevarlo a su techo, sobrepasándolo para siempre; todo le sirve para expresar mejor sus vivencias, y en este sentido, entra a formar parte de su bagaje de doctor y poeta místico. Por su talento, San Juan «extrae un partido inconcebible de todos los recursos técnicos tanto tradicionales como de la nueva poesía italianista»⁵⁵; por su talento «dice lo que quiere decir empleando la palabra que corresponde con entera fidelidad a su pensamiento» y cuando «no existe esa palabra, la crea», dando a luz una serie de neologismos «abundantes y siempre castizos»⁵⁶; por su talento desconcierta, al punto que parece «que hay a un tiempo preocupación y despreocupación por el utensilio», puesto que, aunque la «existencia escasísima de algunos manierismos o artificiosidades», nos obligue a no ver en él al «artífice minucioso (...) tampoco resulta comprobada por ninguna parte la leyenda del poeta natural que canta como un pájaro»⁵⁷.

Ni el talento dispensa del trabajo, ni el trabajo suple al talento; entrambos hacen al buen poeta, aunque lo recibido le dé siempre el toque de distinción por sobre lo adquirido. Y tanto más en el caso de aquel poeta lírico que se eleva, por su propia vivencia, a cantar una unión y un amor que

⁵⁴ J. ALBORG, *Historia...*, 515. En nota al pie (94) refiere el autor que la «todavía indisoluble antinomia entre el poeta técnico y el poeta inspirado (...) ha sido siempre el gran problema del arte lírico sanjuanista».

⁵⁵ J. ALBORG, *Historia...*, 514.

⁵⁶ A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros...*, 351.

⁵⁷ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 126-127.

no son comparables a los que podrían vivenciar sus pares profanos. Aquí el campo estético es arrebatado hacia lo alto y por eso se ve San Juan obligado a trascender los recursos del amor humano, en busca de una fuente donde abreviar un amor más puro y más divino: «Su causa es la inefabilidad de la experiencia mística. Por ser inexpresable, la vivencia mística es sólo pintada, mentada, a través de imágenes, en especial de imágenes del amor profano. Situado dentro de esta gran corriente, San Juan de la Cruz toma el máximo poema de amor, divinizado, que la tradición le ofrece: «*El cantar de los cantares*»⁵⁸. «Y todo esto se desarrolla, no en forma dialéctica, ni aún en la pura forma lírica de arranques y efusiones, sino en metáfora del amor terreno, y con velos y alegorías tomados de aquel divino epitalamio en que Salomón prefiguró los místicos desposorios de Cristo y su Iglesia»⁵⁹.

El «Cantar», atribuido al rey Salomón, es la fuente privilegiada de los poetas místicos, no siendo en esto excepción fray Juan, que se ve arrastrado a la imitación de imágenes y símbolos por la invencible inefabilidad de la cima del proceso místico que es la unión. San Juan se refiere a esta raíz bíblica con una elevación espiritual sublime, «superior incluso a la de San Bernardo»⁶⁰ en criterio del P. Royo Marín. Y en busca del «Cantar» se sirve de toda la tradición cristiana, no solamente en un plano doctrinal, evidente, sino también en el ámbito de las imágenes e interpretaciones del lenguaje místico. «San Juan posee profundo conocimiento de la mística histórica y teórica; en su utilización de las “tres vías” sigue las ideas de la más antigua tradición cristiana, en particular de San Bernardo; de éste toma también la utilización del *Cantar de los cantares* para simbolizar la vida mística, pero, sobre todo, la peculiaridad de ver en la Esposa no a la Iglesia o la Madre de Dios –según norma tradicional de los expositores–, sino al alma humana. De la Teología de Santo Tomás proceden sus ideas sobre la esencia y actividad de los sentidos y, sobre todo, acerca del valor de las virtudes teologales en el camino de la mística. A Santa Teresa debe su teoría de los

⁵⁸ J. ALBORG, *Historia...*, 512.

⁵⁹ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «La poesía...», 97.

⁶⁰ A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros...*, 350.

cuatro grados de la oración; y no menos profundo es el influjo recibido de San Agustín»⁶¹.

Toda la tradición religiosa y mística de la Iglesia, revivida por el santo en lo más interior de su alma, en el encuentro esponsalicio de su unión personal con Dios; y toda la tradición poética y lírica española, renovada por el poeta en su casi desentendido asumir y superar todos los recursos e imágenes de los artistas de la época; se cifran en San Juan de la Cruz, en un matrimonio admirable de lo divino con lo humano, del arte con que Dios le dice en versos su amor a las almas escogidas y el reflejo tenue en que las palabras del hombre pueden repetirlo como un eco.



La vida mística, se ha dicho, encuentra en la poesía lírica su cauce más puro de expresión, pero a su vez, y en atención al asunto sobrenatural, transforma y eleva este elemento artístico, dándole caracteres del todo particulares. Fray Juan supo poner al servicio de la declaración del alma todo su genio estético, resaltando estos caracteres propios de la poesía mística, fundiéndolos con su prodigiosa invención y su despreocupada sencillez, y logrando en esta manera una composición inimitable no ya en su fondo que sí en su forma.

La razón de esta transformación sustancial de todo el aparato lírico está en que el místico parte de «una experiencia inefable que implica una

⁶¹ J. ALBORG, *Historia...*, 511. ROYO MARÍN refuerza y completa lo referido a las fuentes doctrinales de San Juan de la Cruz (*Los grandes maestros...*, 352): «San Juan de la Cruz es un gran discípulo de San Tomás, al que sigue fidelísimamente (...) leyó mucho a San Agustín (...) Leyó también a San Bernardo, sobre todo los preciosos *Comentarios al Cantar de los cantares*. Influyeron también en él San Gregorio Magno, Hugo de San Víctor, Tomás de Kempis, Ruysbroeck, Susón y, sobre todo, Taulero. Parece que también leyó a San Lorenzo Justiniano, Ricardo de San Víctor, Dionisio el Cartujano, Casiano, Gersón, Serafín de Fermo, Osuna, Laredo y, finalmente, las obras de Santa Teresa –lo dice el propio San Juan de la Cruz (*Cántico* 13,7)–, que influyeron poderosamente en él». Por su parte, autores como Asín Palacios han querido demostrar estrechas afinidades entre San Juan de la Cruz y autores árabes, como el «místico» murciano Abenarabí, mahometano, cuyas influencias se desconoce por qué caminos podrían haber llegado hasta el reformador carmelita castellano.

alteración de lo puramente natural, pues consiste en un asomo a lo sobrenatural, que transfigura (...) Ni Garcilaso ni Herrera, ni el mismo fray Luis han partido de este punto»⁶². Esta transfiguración se muestra en el servicio que prestan los recursos literarios a la expresión del hecho místico, en cómo se transparentan para que reluzca mejor, hasta impregnarse y como transformarse en él, para hacerlo más visible: «... la lección diáfana lo es más por la creación artística, por el arte en que se incluye»⁶³. A causa de este fenómeno San Juan de la Cruz se revela como un poeta del todo innovador, cuyo estilo destila fuerza y vitalidad, propias de la vivencia: «Su expresión es más fuerte, más impregnante, más sintética que la de los otros que tanto hemos saboreado. Hay en él una rapidez, una condensación, una intensidad abrasadas y penetrantes»⁶⁴. Fructuoso será aplicarse a la tarea de profundizar el uso que hace el místico carmelita de los distintos recursos que le ofrece su arte.

Hay que decir en primer término, que el frailecico de Fontiveros «no cultiva sino la lírica»⁶⁵, y sin embargo su obra es tan breve⁶⁶ (apenas 12

⁶² H. MONTES, «En torno a la poesía...», 14. Las alusiones son a poetas poco anteriores a San Juan, paradigmáticos: Garcilaso de la Vega (1501-1536), Fernando de Herrera (1534-1597) y fray Luis de León (1527-1591). Los tres, pero en especial Garcilaso y fray Luis, influyen en la formación poética del joven fray Juan de la Cruz.

⁶³ C. NALLIM, «San Juan de la Cruz: experiencia vital y creación artística», en *Rev. Estrada* 30, año IX, 2ª época, Buenos Aires (marzo/abril/mayo) 1988, 25.

⁶⁴ D. ALONSO, «El misterio técnico de la poesía de San Juan de la Cruz», en *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid 1962, 292. Citado por ALBORG, *Historia...*, 515.

⁶⁵ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 9.

⁶⁶ Así la clasifica J. ALBORG (*Historia...*, 509): «Puede dividirse en dos partes: la primera comprende una corta serie de composiciones en las que se utiliza el metro de romance y de cantares de forma tradicional; otras varias se vierten ya en el molde de la lírica renacentista y entonces utiliza la lira de Garcilaso y Fray Luis de León o nuevas combinaciones métricas; suman en total 5 canciones [*Entréme donde no supe, Vivo sin vivir en mí, Tras de un amoroso lance, Un pastorcico solo está penando y Qué bien sé yo la fonte*], 10 romances [los nueve que componen el *Romance sobre el evangelio "In principio erat Verbum"*, acerca de la Santísima Trinidad y el *Romance que va por "Super flumina Babylonis"*] y 2 glosas "a lo divino" [las ya mencionadas *Sin*

composiciones, sin contar la redacción segunda del «*Cántico*» y otras letrillas menores) que obstaculiza un poco el análisis.

En lo que refiere a la estrofa sanjuanista, refiere Dámaso Alonso que «emplea en el poema de la *Noche* y en el del *Cántico*, la lira. En el de la *Llama*, una combinación de seis versos (abcabc) (...). Es rara innovación: la estancia garcilasesca de donde procede tiene trece versos (abcabc/cdeedff); San Juan ha desglosado los seis primeros y los ha convertido en estrofa. Todavía en el poema del *Pastorcico* ensayará otro curioso tipo»⁶⁷. Es decir que compone con gran variación y libertad estrófica, lo cual resiste poca investigación.

Mejores resultados proceden del estudio del verso endecasílabo, campo en el que San Juan lleva a cabo una novedosa introducción: «Lo primero que en él resalta es la acentuación, que cae constantemente en la sexta sílaba», apartándose así de Garcilaso y fray Luis que acentúan indefectiblemente en cuarta y octava. Aquí se deja ver tanto su olvido profesional cuanto la renovada gracia que a su don le comunica el hecho espiritual: «... este dato, unido a los que encontramos al tratar de la estrofa, nos mostraría al santo como alejado de las últimas preocupaciones del artífice: varía la estrofa, pero procede al hacerlo con cierta rudeza; y ni se para a utilizar la bella variedad musical que el endecasílabo le ofrece. Pero aquí entra la ma-

arrimo y con arrimo y Por toda la hermosura]. El segundo grupo, en el que se encierra su poesía puramente mística y que representa la cumbre suprema de toda su obra, consta de solas tres composiciones, llamadas *Noche oscura del alma* ("Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual"), *Cántico espiritual* ("Canciones entre el alma y el Esposo") y *Llama de amor viva* ("Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de Dios"), de ocho, cuarenta y cuatro estrofas respectivamente».

⁶⁷ D. ALONSO, «La poesía...», 125. La «lira» es una combinación métrica de cinco versos, heptasílabos el primero, tercero y cuarto, y endecasílabos los otros dos, de los cuales suelen rimar el primero con el tercero, y el segundo con el cuarto y el quinto. Toma su nombre del primer verso de la Canción quinta de Garcilaso, *La flor de Gnido*, donde el poeta utiliza por primera vez esta métrica: «Si de mi baja *lira* / tanto pudiese el son que en un momento / aplacase la ira / del animoso viento / y la furia del mar y el movimiento» (ROBERTO F. GIUSTI, *Lecciones de Literatura española y argentina*, 116-118).

ravilla, porque este verso de monótona acentuación en sílaba sexta, llega a veces a fraguar en unidades, en criaturas de arte que no han sido igualadas en lengua española». La cita concluye con algunos ejemplos: «y el ventalle⁶⁸ de cedros aire daba» (*Noche* 6), «en par de los levantes del aurora» (*Cántico* 15), «y el mosto de granadas gustaremos» (*Cántico* 37). «La única acentuación en sexta le da mayor rapidez, porque la rítmica imaginativa no necesita trasponer más que una cumbre (y no las dos de cuarta y octava sílaba)»; la sola excepción es aquel verso final de *Llama* 1: «irompe la tela de este dulce encuentro!»⁶⁹.

Un paso más podemos dar en la indagación sobre los versos, que nos ilumina acerca del verdadero motivo del uso que se hace de los recursos, según hemos dicho; y es la constatación de efectos de aliteración –figura que, según la Real Academia, mediante la repetición de fonemas, sobre todo consonánticos, contribuye a la estructura o expresividad del verso–. Lo vemos, por ejemplo, en el silbido de la «s»: «pasó por estos sotos con presura» (*Cántico* 5), «el silbo de los aires amorosos» (*Cántico* 14) o «estando ya mi casa sosegada» (*Noche* 1). «En los dos primeros ejemplos, presura silbadora de la saeta o de los frescos vientos de la llanura; en el último, siseo evocador del silencio, el sosiego y el reposo»⁷⁰. Helmut Hatzfeld lo

⁶⁸ «Lo insólito de la expresión “ventalle” (abanico) y de la figura poética ha sorprendido a la crítica literaria moderna en el intento de explicar cómo el abanico de cedros con su movimiento refrigeraba al “amado dormido”» (E. PACHO, edición por él preparada [prólogos y notas] de *San Juan de la Cruz. Obras completas*, Monte Carmelo [Burgos 2007 – 2ª reimpresión], 55. Según esta edición son las citas de las obras de San Juan; para el *Cántico* se tiene en cuenta la redacción segunda, a veces citada como *Cántico B*).

⁶⁹ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 128-129. Más adelante: «En el verso de acentuación en sexta se precipita el quasihemistiquio inicial largo (“si en esos tus semblantes...”) ansioso de llegar a la cima de su ritmo, y comunica así su velocidad a todo el musical sistema».

⁷⁰ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 129. En seguida trae otro ejemplo, en el verso «un no sé qué que quedan balbuciendo» (*Cántico* 7): «En general, la sucesión inmediata de tres sílabas *que* resultaría molesta al oído. En este caso, tras la vaguedad de un *no sé qué*, esa repetición indica una duda, un entrecortado titubeo, que va a complementarse, a recibir su justificación con el gerundio *balbuciendo* en el que cuaja la acción verbal».

ejemplifica así, con relación a *Cántico* 3: «No cabe duda de que la novia acaricia en espíritu (...) mediante la repetición de sonidos labiales, al Amante anhelado: “Buscando *mis amores*”; y luego, por medio de una serie de *eres* y de aliteraciones en *f*, expresa su esforzado propósito de no hacer caso de ningún estorbo:

Ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras
y pasaré los fuertes y fronteras»⁷¹.

Los ejemplos sobran y es que, «si lo consideramos bien, la aliteración, en un verdadero poeta, no es nunca un artificio, sino un fenómeno intuitivo, profundamente ligado a la entraña de la creación»⁷².

Hay también algunos ejemplos de transposición, «aunque de los tipos menos complicados»⁷³: «de mi alma en el más profundo centro» (*Llama* 1); reiteraciones de vocablos:

«En soledad vivía
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido» (*Cántico* 35);
o de giros afectivos⁷⁴:
«¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado!» (*Llama* 2).

También hay repetido uso de la antítesis, reforzada por la complejidad de la experiencia unitiva, que da como resultado un cúmulo de lo que ya hemos dicho que parecen dislates más que dichos puestos en razón, debido a que, permeando los estados inefables de las alturas místicas, rompen todos los esquemas lógicos: «cauterio suave» (*Llama* 2), «llaga regalada» (*Llama* 2), «que tiernamente hieres» (*Llama* 1), «con llama que consume y

⁷¹ H. HATZFELD, *Estudios literarios...*, 371.

⁷² D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 129.

⁷³ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 130.

⁷⁴ Cfr. J. ALBORG, *Historia...*, 514.

no da pena» (*Cántico* 39), «matando muerte en vida la has trocado» (*Llama* 2), «¡oh vida!, no viviendo donde vives» (*Cántico* 8), «me hice perdidiza y fui ganada» (*Cántico* 29), «Vivo sin vivir en mí (...) que muero porque no muero», «Entréme donde no supe / y quedéme no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo», «y abatíme tanto, tanto / que fui tan alto, tan alto...». Son todas «fórmulas expresivas de la imposibilidad de expresión de lo inefable», contradicciones, atribuciones de contrarios a un mismo sujeto, que constituyen una de las señales más claras del poeta místico. San Juan descansa «en una serie de expresiones que implican un claro alejamiento de lo normal, de lo sensato y de lo puramente razonable»⁷⁵. «Y allá en las cimas del otero, morir es vivir, la llama abrasa regaladamente, perderse es ganarse, abatirse es subir a los astros; ignorar, trascender toda ciencia»⁷⁶.

Todo este contexto paradójico hace que el poeta deba alternar entre «lugares de gran vaguedad conceptual, plasmados a veces en fórmulas del lenguaje corriente, y aquellos otros en que un sutil concepto se expresa con alambicada y a la par matemática precisión»⁷⁷; y es que el concepto, para el místico, queda por detrás de la imagen, y entonces «todo es lo que se dice y algo más de lo que se dice», al decir de Jorge Guillén, pues las imágenes o símbolos «no representan la realidad física inmediata que ellas evocan o constituyen, sino algo diferente, más alejado, aunque no menos real»; de aquí que en la poesía sanjuanista, que por esto dista tanto de ser poesía «intelectual», el simbolismo se ve y se muestra, pero carece de su función natural de «hacer más inteligible un concepto previo. Este no existe. Lo que existe es la visión a través de noche o llama de la experiencia del amor y del desamor»⁷⁸. Lo confiesa el propio San Juan cuando declara su poema *Llama de amor viva* (I,1,2): «Para encarecer el alma el sentimiento y aprecio con que habla en estas cuatro canciones, pone en todas ellas estos términos: “¡oh!” y “¡cuán!” que significan encarecimiento afectuoso; los cuales, cada vez que se dicen, dan a entender del interior más de lo que se dice por la lengua». La causa última de todo este fenómeno de precisión e imprecisión paradójales sigue siendo la experiencia vivida sobrenatural, inexpressable,

⁷⁵ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 18-19.

⁷⁶ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 131-133.

⁷⁷ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 131.

⁷⁸ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 20-21.

«experiencia simbólica» en palabras de Jean Baruzi. «Basta saber que el autor está queriendo manifestar otra cosa, y que este propósito se basa en una profunda experiencia para que se forme como un acompañamiento espiritual, no conceptual. Se insinúa un aire entre los versos, que los dota de una trascendencia a la vez humana y divina»⁷⁹.

La expresión más exterior de esta conceptualización, tan exacta en su vaguedad cuan abierta en su exactitud, la muestra «la combinación, felicísima, del léxico»⁸⁰, amplio y de orígenes remotos entre sí: términos de proveniencia popular y rústica («ejido», «majadas», «manida») se armonizan con otros de carácter hierático, propios del lenguaje del «*Cantar de los cantares*» («ciervo», «cedros», «almenas», «palomica»), y con voces cultas y latinizantes («vulnerado», «ejercicio» en el sentido de «ocupación», «socio» en el de «consorte»), amén de la aparición menos común de dialectismos (por ejemplo «fonte») y vocablos del entorno amoroso trovadoresco («esquiva»); sirva mencionar también la frecuencia –relativa en referencia a Santa Teresa– del uso de diminutivos («pastorcico», «tortolica», «carrillo»), «válvula de escape de lo afectivo (...) manejada con medida por el poeta»⁸¹.

Vocabulario, en resumen, vario y riquísimo, que devela al joven trabajador castellano, al estudiante ilustrado de Salamanca, al oyente entusiasta de los poetas profanos, al lector metódico y apasionado de las Letras Sagradas y al religioso entregado en cuerpo y espíritu a vivir el poema divino de la vida de Dios en su alma.

Vocabulario, además, apto para manifestar la realidad vivencial simbólica, que es trascendente y paradójica. Porque al final de cuentas, todo este análisis de los recursos utilizados por San Juan de la Cruz en sus composiciones no nos lleva sino a repetir una vez más la verdad de que estamos ante poesía fundamentalmente de imágenes, de símbolos, prolongados en alegorías, que no tienen una lógica humana a qué referirse o aferrarse sino que se sustentan en el vacío conceptual de la experiencia trascendente, lo

⁷⁹ J. GUILLÉN, «San Juan de la Cruz o lo inefable...», 137. Citado por ALBORG, *Historia...*, 517.

⁸⁰ ALBORG, *Historia...*, 514-515. Cfr. D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 133-134.

⁸¹ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 134.

cual les da una frescura y una transparencia inimitables, una «virginalidad y originalidad (...) que es como un delicioso oreo cuando a ella pasamos desde las (obras) de otros poetas, aun de los mayores de nuestro Siglo de Oro», un vigor inusitado, participación muy próxima de la Palabra de Dios, que es «más tajante que espada de dos filos» (Heb 4,12): «Y es la palabra, el prodigio de la palabra del hombre, neta, desnuda, en toda su hiriente fuerza de expresión»⁸².

Poesía de símbolos. Poesía rayana con la más auténtica realidad. Que soslaya el mundo de la imaginación y se enfrenta directamente con la vivencia sobrenatural, incapaz de corresponderse en humanos conceptos. «El símbolo tomado en este sentido, se origina por una intuición profunda, que excluye la correspondencia exacta y paralela entre un mundo de realidades o conceptos y un mundo de imágenes (...) El símbolo así considerado es una profunda sima de intuición estelar, vértice el más alto de la creación artística y a la par su venero más soterráneo (...) no traduce nada y no admite traducción. Nacido de una intuición profunda y oscura, emite a su vez imágenes; pero éstas no tienen correspondencia a términos de la realidad, sino que están ligadas sólo al símbolo mismo “por una especie de lógica interna”»⁸³. En atención a estas certezas da el P. Juan Sepich la «regla exegetica primordial para la inteligencia de las fórmulas poéticas de los místicos. En efecto: la metáfora del movimiento, de la huida de la casa, del vuelo, del arrebato en acelerado vuelo, de la velocidad en la traslación, no son metáforas puras, no son formas-imágenes; son algo más; son los símbolos, por analogía, de las operaciones, movimientos y padecimientos del alma en el hecho místico. De tal suerte, que ni una sola figura, ni una sola metáfora de la obra poética mística, es intercambiable, porque los hechos, las cosas, las entidades de dentro cuyo símbolo son las figuras, no son intercambiables»⁸⁴.

Y por esto el santo rehúye a comentarse a sí mismo; para cualquier otro poeta la imagen transcribe un concepto o una idea, y en este sentido, su poesía ya está virtualmente comentada previo a la creación, por más que

⁸² D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 134-135.

⁸³ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 160.

⁸⁴ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz...*, 106-107.

luego pueda adentrarse y sacar de ella más. El comentario de San Juan, que él mismo advierte podría bien desatenderse, muestra que el camino es distinto, ya que en él la conceptualización es posterior y depende de la imagen, porque la imagen no es una mera figura, sino un acontecimiento espiritual, señalado directamente, pero a través de un símbolo. Y una vez más debemos afirmar que esto es resultado de la condición sobrenatural e inefable de aquello que se representa. «Poesía pura, por lo tanto, vibración espiritual (...) música inefable más allá de los sentidos, puesto que sus palabras –tan vivas, tan concretas, tan sugerentes– no aluden a realidades inmediatas, sino que son símbolos –símbolos, decimos, e imágenes de absoluto valor en sí mismas, que no retóricas alegorías– de lo que está más allá de la realidad. Así, la “noche”, por ejemplo: que si para fray Luis de Granada es una directa y concreta visión real desde la que se eleva, como por una escala lógica, a la presencia del Creador, para San Juan no es más que el símbolo de un estado de espíritu»⁸⁵. De aquí, pues, «la creación artística o poética del místico o tiene un sentido místico o no tiene simplemente ningún sentido»⁸⁶.



San Juan de la Cruz evoca muchas veces símbolos de otros místicos y de la Sagrada Escritura, y los liga con su propia experiencia; el más importante es el del encuentro nupcial, tomado del «*Cantar*». Pero es también un gran creador de imágenes; imágenes siempre abiertas a la profundización conceptual, luego vueltas insustituibles. Y esta es otra de las señales infalsificables del verdadero poeta místico: la aparición de símbolos arquetípicos, imágenes originales y de sentido decisivo, entre las cuales se destaca aquella de la «noche». «Para Baruzi, la *Noche oscura del alma* constituye la gran creación personal de San Juan de la Cruz, que dio así forma literaria a una experiencia espiritual, vivida sin duda por otros místicos, pero que no quisieron o no pudieron expresarla de manera satisfactoria»⁸⁷.

⁸⁵ ALBORG, *Historia...*, 518.

⁸⁶ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz...*, 68.

⁸⁷ ALBORG, *Historia...*, 474. La referencia a JEAN BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París 1930.

La «noche» es el aporte sanjuanista al lenguaje simbólico de la Mística, de valor definitivo ya no sólo espiritual, sino también psicológico y metafísico, y que completa, en cierto modo, el símbolo esponsalicio tomado de Salomón: «Analizando los anhelos de la desposada que se ha enamorado de Dios, San Juan de la Cruz, con la ayuda de sus propias experiencias, descubre un nuevo arquetipo pre-poético: la Noche, que refleja maravillosamente los sufrimientos esponsalicios. El arquetipo bíblico y el que descubre San Juan en su divina poesía amorosa se funden al amanecer, en unión feliz, con los sufrimientos de la larga noche precedente»⁸⁸.

El símbolo de la «noche» vertebrata toda la obra espiritual de fray Juan de la Cruz y no es otra cosa que el paso hacia Dios a través de todo lo creado –incluyendo al alma misma–, un sendero escarpado y tenebroso, símil de la muerte, por el cual es preciso transitar para arribar a la luz y al encuentro con el Amado. Con exactitud teológica el p. Royo Marín resume toda la obra de San Juan en un principio fundamental: «Dios es *Todo* y las criaturas *nada*»; y dos consecuencias inevitables: «es necesario desprenderse totalmente de las criaturas» y «unirse íntimamente con Dios por el amor». Una consecuencia, sigue explicando el autor, es negativa y la otra positiva, pero ambas se articulan y se subordinan en un solo camino; dicho en imágenes, por la «noche», que es búsqueda y ausencia del Esposo, se va al «tálamo nupcial» a unirse el alma con Él. «San Juan de la Cruz no es solamente el autor de la *Subida* y de la *Noche*; lo es también del *Cántico espiritual* y de la *Llama de amor viva*. Y si en las dos primeras obras expone con inflexible lógica la parte negativa de su sistema –las terribles *noches* del alma, activas y pasivas–, en las dos últimas supo exponer la más alta filosofía del amor unitivo que nos han legado los siglos»⁸⁹. Búsqueda y encuentro, ascensión espiritual hacia la posesión del Todo por medio del

⁸⁸ H. HATZFELD, *Estudios literarios...*, 372.

⁸⁹ A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros...*, 354-359. Esta dualidad viene recordada a cada paso en los comentarios en prosa, por ej., en *Subida* (I,4,2): «...dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden haber en un sujeto. Y porque las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí [...]; de aquí es que en el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella».

desprendimiento más absoluto; he aquí el legado de San Juan de la Cruz a los cristianos de todas las épocas: «¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas! ¿qué hacéis?, ¿en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas, y vuestras posesiones, miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que en tanto que buscáis grandezas y gloria os quedáis miserables y bajos de tantos bienes, hechos ignorantes e indignos!» (*Cántico* XXXIX,1,7).

Este legado de fray Juan de la Cruz a nosotros y todo el sentido místico que él da a la noche y al matrimonio transformante encuentran su expresión más completa y más eminentemente artística en su «*Cántico espiritual*», cuarenta estrofas de elevación mística sublime, compuestas en la penumbra de la prisión de Toledo, y que son, «en frase de Menéndez Pelayo, la mejor poesía lírica que tenemos en castellano»⁹⁰.

Doctrinalmente acabado, el «*Cántico*» expone la totalidad del camino hacia Dios, «en las doce primeras estrofas, el de la vía purgativa; en las nueve centrales, el de la iluminativa; y en las restantes, el de la unitiva, dedicando las cuatro finales a exponer el estado de unión»⁹¹. Toda la progresión mística se encuentra en el poema, personalmente recreada por San Juan «sobre el ambiente mágico, de sueño denso y a la par realidad concreta, del *Cantar de los Cantares*»⁹², cuya influencia es aquí más notoria que nunca, puesto que en el «*Cántico*» no se deja de cantar la oscuridad y la noche, pero como camino hacia el alba, es decir, que se refuerza en la noche la esperanza del día y del encuentro, porque se refuerza la presencia de Dios como el Amado y el Buscado.

El «*Cántico*» es, pues, el canto de un desposorio. Es una historia de amores intactos; no humanos sino trascendentes, ni abstractos ni faltos de apasionamiento; divinos, infalsificablemente divinos. «El símbolo matrimonial íntegro, aquí, a diferencia del *Cantar de los cantares*, no conduce fácilmente a una interpretación profana del amor matrimonial, ya que en este más impreciso fondo de un paisaje aéreo, pastoril, todo lo directamen-

⁹⁰ A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros...*, 350.

⁹¹ ALBORG, *Historia...*, 509.

⁹² D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 153.

te sensual y asible se ha eliminado sin disminución del símbolo, sino más bien realzando el significado total del mismo»⁹³. El significado total del desposorio no es sino la unión mística, deificante y personal: «El místico narra como si él fuera otro personaje: siendo así que el acacimiento amoroso no ha existido sino en su alma»⁹⁴. Toda una «red de obstáculos paradójicos» preservan de la degradación al símbolo, evitando que se enturbie el misterio por el descenso a los amores mundanos. No hay aquí confusiones ni malos entendidos, y sí hay libertad y el atrevimiento propios del verdadero enamorado; y toda la locura del auténtico amor sobrenatural, que nace de Cristo, el Buscado y Huidizo, el que no conoce de otros métodos amorios que la cruz y el despojo, Aquél que «amó a la Iglesia y se entregó a Sí mismo por Ella», y en Ella, nuestra Madre, a cada uno de nosotros, que «somos miembros de Su Cuerpo». «Gran misterio es éste» (Ef 5, 25-32). Y como a misterio hay que entenderlo, en su doble sentido personal y comunitario: «El individuo y la humanidad tienen un sentido no sólo por su origen y por su caminar, sino fundamentalmente por su llegada»⁹⁵. Y en este sentido el «Cántico» es también un grito de esperanza; de una esperanza ansiosa de que se descorra el velo que, aun en medio de las delicias más indecibles, oculta en esta tierra el rostro divino del Amado:

«Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura» (*Cántico* 11).

El propio santo advierte en el «*Prólogo*» al comentario del poema la importancia que hay que prestar a su naturaleza simbólica, lo cual no le quita –antes refuerza– realidad a lo vivido y cantado, según ya se dijo: «sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar; porque el Espíritu del Señor que *ayuda nuestra flaqueza*, como dice San Pablo (Rom 8,26), morando en nosotros, *pide por nosotros con gemi-*

⁹³ H. HATZFELD, *Estudios literarios...*, 361.

⁹⁴ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz...*, 64.

⁹⁵ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 27.

dos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebotan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran».

Y allí mismo agrega: «Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí».



«Muchos lamentan –dice el P. Royo Marín– que San Juan de la Cruz no escribiera, como Santa Teresa, su propia autobiografía. Es cierto que no escribió su vida externa, pero sí su vida íntima»⁹⁶. El «*Cántico espiritual*» es la historia de su alma, su ascenso espiritual vivo. Él mismo, lo anotamos, declara que el poema tiene un fondo sobrenatural, y por eso pone al servicio de su expresión todo los recursos que le ofrece el genio estético; ninguna de las imágenes del «*Cántico*» distrae ni sobra, todas aprovechan para la intuición del itinerario espiritual, itinerario ascendente que es preciso recorrer para comprender la excelencia tanto mística cuanto poética del poema⁹⁷.

⁹⁶ A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros...*, 353.

⁹⁷ Es importante aclarar que seguimos el poema en su segunda redacción, con variantes significativas respecto al orden que tenía en la primera. La composición de las estrofas es prácticamente la misma.

Hugo Montes ha señalado cuatro puntos principales en la línea estructural ascendente de la obra de fray Juan:

«El del yo.
El del otro creado.
El de la búsqueda del amado.
El del encuentro con el amado»⁹⁸.

Todo parte del propio conocimiento y de experimentar en sí la realidad del hombre; mortal sí, pero elevado a un fin que no acaba, trascendente pero asequible con la ayuda de la Gracia divina. A este conocimiento conduce muchas veces la vivencia de la propia debilidad, natural y sobrenatural, el desprendimiento y la ascesis, así como también «la soledad y el silencio»⁹⁹: «Porque el alma ha nacido para estar sola frente a Dios»¹⁰⁰. Y solo frente a Dios se encontraba San Juan en la pequeña celda en la que lo habían aprisionado sus hermanos calzados en Toledo; en aquella oscuridad donde sólo le quedaba Él, estalla su grito primero, su «primer alarido de abandono»:

«¿A dónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?» (*Cántico* 1).

Toda su alma, «herida», está concentrada en este esfuerzo de salir en busca de quien le ha herido y se ha marchado; «se condensan relaciones gramaticales y operaciones humanas, la esperanza activa y el desaliento, el grito y la desolación»¹⁰¹:

«Salí tras ti clamando, y eras ido».

«Dos son los frutos de este conocimiento del yo, la elevada consideración que el hombre alcanza de sí mismo no menos que la confesión de la propia debilidad y de la miseria»¹⁰². Son los frutos del toque y de la huida de

⁹⁸ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 21.

⁹⁹ L. PINCIROLI DE CARATTI, «Ascensión espiritual...», 27.

¹⁰⁰ A. BUFANO, «Jerarquía de la soledad». Especial para *La Prensa*, 19 de abril de 1935. Citado por L. PINCIROLI DE CARATTI, «Ascensión espiritual...», 28.

¹⁰¹ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 135.

¹⁰² H. MONTES, «En torno a la poesía...», 22.

Dios, que deja al alma librada, en apariencias, a su propio esfuerzo, después de haberla llenado con Su presencia. «Cuando Dios se retira, la luz de la actividad natural entra en el alma y ésta queda a oscuras con respecto a la presencia mística de Dios padecida en el hecho místico habido en la oración (...) quiere de nuevo aprehenderlo: pero ya se ha ido. Se ha escondido. ¿Quién? El Amado»¹⁰³. Para el reencuentro sabe el alma que no puede quedarse encerrada en sí misma, dado que no está en su mano el traerlo de vuelta; tampoco puede esperar, pues está herida. Entonces «sale»: tanto aquí como en la primera estrofa de la *Noche* «tenemos un mismo verbo, en el mismo tiempo, persona, número y modo: salí. Este doble salí implica muchas cosas que podemos resumir en una palabra: renuncié. Renuncié al yo, a mí, a las cosas mías, a lo propio, al mundo, etc»¹⁰⁴. Si no sale de sí, si no se dispone a atravesar la «noche», el hombre puede frustrar la acción de Dios.

Y en su salida lo primero que halla no es al Increado que buscaba, sino que se topa con otras creaturas, distintas de sí, a las cuales interpela, ya que descubre en ellas el paso de la divinidad:

«Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero,
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero» (*Cántico* 2).

«¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado! (...)
Decid si por vosotros ha pasado» (*Cántico* 4).

¹⁰³ J. SEPICH, *San Juan de la Cruz...*, 122.

¹⁰⁴ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 23. Al respecto nota Dámaso Alonso (*La poesía...*, 137-138) que las tres primeras estrofas del poema *Noche* no son más que «complementos circunstanciales de lugar, tiempo o modo» de un único verbo principal, *salí*. Estas son las principalmente declaradas por San Juan de la Cruz en los dos comentarios que hace a estas canciones (*Noche oscura*, *Subida al Monte Carmelo*), donde justamente expone completa la doctrina de la renuncia incluso de uno mismo como medio indispensable para ir adelante en el camino espiritual.

La visión de las creaturas dista mucho en San Juan de la Cruz de ser negativa o destructora. Ellas son un medio de búsqueda que lo complace, apropiado como lo fue el propio conocimiento: «El genuino conocimiento de sí lleva una valoración exacta del otro y de lo otro: el mundo está bien, está bien hecho, es amable, es decir, digno de amor. Y este amor desborda del alma en canto de júbilo»¹⁰⁵.

El poeta valora la naturaleza según conviene y la emplea también como un símbolo, que a un tiempo muestra y oculta a su Autor: «Vale decir, el otero, los montes, las riberas, las flores, las fieras, las fuentes, los bosques, el prado de verduras son imágenes de algo profundamente gustado, placenteramente contemplado; y, también, representaciones de ideas, abstracciones, símbolos», y sin embargo, detenerse en ellas sería errar tanto como haberse detenido en uno mismo: «Observación de la Naturaleza sí, pero vista siempre sólo por su faz trascendente»¹⁰⁶. Así indagadas las creaturas no mienten; su respuesta es categórica:

«Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura» (*Cántico* 5).

Las cosas y las personas delatan la acción divina, dan cuenta de la existencia y del modo de existencia de la divinidad «pero no saben a la postre

¹⁰⁵ L. PINCIROLI DE CARATTI, «Ascensión espiritual...», 31.

¹⁰⁶ NALLIM, CARLOS O., «San Juan de la Cruz: experiencia vital y creación artística», 26. El autor trae poco antes esta información: «El tiempo pasa y en 1582, fray Juan de la Cruz llega al convento de los Mártires, para hacerse cargo del priorato. Estamos ya vecinos a la Alhambra, el panorama es espléndido. Detrás el macizo de Sierra Nevada, casi por delante el palacio de la Alhambra y sus jardines orientales. Siempre muy cerca el palacio de verano del Generalife, de frente la bella ciudad de Granada y, más allá, la vega verde y rica. Ante tanta magnificencia natural y a pesar de que se preocupó por ampliar el convento y mejorar sus instalaciones, prefirió para sí la celda más pobre, con una tarima para dormir, una cruz de palo, una estampa de Nuestra Señora, una Biblia y un breviario, y aquí termina su ajuar. Pero hay algo más e importante, una ventanita que da al jardín. Recostado en ella, pasa Juan largos y muchos ratos de oración, tanto durante el día, contemplando el verdor y las flores, como durante la noche y antes del alba, contemplando las estrellas».

decirle al alma lo que ella quiere (...) siguen siendo bellas y buenas; lo único, que no satisfacen del todo»¹⁰⁷.

Y entonces el poeta vuelve a sufrir y espeta una petición perentoria: «Acaba de entregarte ya de vero» (*Cántico* 6), pues los «mensajeros» enviados, que antes le complacieron al mostrarles las «mil gracias» de que estaban adornados, ahora le lastiman, porque le encubren la presencia del Amado:

«Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo» (*Cántico* 7).

Y por eso el alma renuncia también a todo lo creado, como ha renunciado a sí. «Es la plenitud de aquel “salí” inicial y el deseo de vivir en la supervida, en la eternidad»¹⁰⁸:

«Mas ¿cómo perseveras,
ioh vida!, no viviendo donde vives (...)?» (*Cántico* 8).

Desasida el alma de todo, la búsqueda del Amado entra en su fase final. La cercanía que se presume del encuentro con Él la vuelve mucho más vehemente y hace que incremente su velocidad, retomando con más fuerza la razón de su «salida», que es el haberla Dios herido y luego abandonado:

«¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?» (*Cántico* 9).

Desde ahora nada le place sino la aparición de Dios, su retorno, para completar la obra de amor que ha iniciado en ella:

«y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos» (*Cántico* 10).

¹⁰⁷ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 24.

¹⁰⁸ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 25.

«Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura» (*Cántico* 11).

Todo lo demás ha pasado: «La soledad y el silencio, el conocimiento de sí y el verdadero aprecio de las creaturas han liberado al alma para hallar al Señor de Cielo y Tierra»¹⁰⁹. El alma ha puesto todo lo que estaba de su parte y resta la manifestación de su Hacedor. Pero Él aún no se muestra y ya no hay a quien recurrir sino al asilo de la fe. La postrera imprecación de búsqueda se hace a la fuente, «cristalina», de la que se nos dirá en el comentario que no es otra que la virtud primera, de la cual «manan al alma las aguas de todos los bienes espirituales» (*Cántico* XII,1,3). «Es la fe la gran brújula, una vital aunque oscura adhesión al ser amado. El verdadero buscador busca amando y creyendo, en una doble vertiente de irracionalidad»¹¹⁰. La distancia de lo poético y lo razonable es aquí mayúscula, y raya en la locura –hasta el punto de que el mundo la tiene por tal–; lo que se reclama de la fuente cristalina que es la fe no es más que un disparate:

«i(...) si en esos tus semblantes plateados
formases de repente los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!» (*Cántico* 12).

«Pero sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado, y tan conjunta y vivamente se retrata en él cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno» (*Cántico* XII,5,7). La fe no ha palidecido; el amor se ha fortificado en ella, y la recompensa es la venida del Esposo y el tan ansiado encuentro. «Y en la fuente cristalina se reflejan los ojos de belleza irresistible. Ha terminado aquí el proceso purgativo e iluminativo y comienza el unitivo»¹¹¹. Se revelan los ojos del Amado pero son tan radiantes que el alma debe pe-

¹⁰⁹ L. PINCIROLI DE CARATTI, «Ascensión espiritual...», 34.

¹¹⁰ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 26.

¹¹¹ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 154. La aplicación que hace Alborg, según se dijo más arriba, de las estrofas a las etapas de la vida espiritual es diversa de esta. Ambas tienen sus buenos fundamentos.

SAN JUAN DE LA CRUZ:
ARTE MÍSTICA Y EXPRESIÓN POÉTICA

dirle que los aparte, y entonces se oye su voz, que la deja a ella tan transida de gozo que la hará prorrumpir en un canto de júbilo:

ESPOSA

«¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!

ESPOSO

Vuélvete, paloma» (*Cántico* 13).

★ ★ ★

Toda esta búsqueda y este encuentro se transparentan a través de los recursos utilizados. Es este uno de los pasajes donde con mayor claridad se perciben la fusión del poeta con el santo y del santo con el poeta, encumbrando el místico la técnica empleada por el artista y embelleciendo este la vivencia y el éxtasis espiritual de aquél.

Común a todas las obras de San Juan de la Cruz es la función predominante que se le da al sustantivo «a expensas del adjetivo, a expensas de la función verbal»; muchas estrofas no tienen verbo principal y en otras la acción verbal única se descompone en gran cantidad de complementos, como observamos, por ejemplo, en las tres primeras estrofas de la «*Noche*». La escasez de los verbos produce «como resultado una gran condensación de materia (...) El verso se adensa y se nutre a la par de nociones y de irradiaciones de luz poética»; por su parte la escasez en el empleo de adjetivos «aumenta la velocidad, la cohesión y la concentración de todo el periodo poético». Pues bien, «en las 10 primeras estrofas del *Cántico* no hay ni un solo adjetivo propiamente dicho (...) en la 11 empiezan a aparecer (...) en la 13 y la 14 (14 y 15 en la segunda redacción) se amontonarán, se sucederán casi verso a verso»:

«Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,
la noche sosegada
en par de los levantes del aurora,

la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora» (*Cántico* 14-15).

«Y este cambio ha coincidido, en la contextura interna del poema, con el paso de la mortificación y meditación (vías purgativa e iluminativa) a la vía unitiva. De un modo isócrono, el movimiento estilístico ha cambiado también. La apresurada velocidad de la búsqueda ha desaparecido. El poeta, en la purgación del sentido y en la espiritual, iba veloz, como el alma enamorada (...) Pero ahora ha encontrado al Amado. Y su voz se remansa y se explaya en anchura de gozo (...) Los adjetivos entonces expanden la frase y jugosamente y jubilosamente la hinchán. Al cambio de línea interna del poema ha acompañado un cambio de la andadura estilística».

La palabra, que bajaba como un río en los primeros pasajes de esta obra del místico carmelita, se dilata ahora en una vega, de la que parece no quiere marcharse. Y se produce una auténtica redención del adjetivo, que recupera su fuerza de valoración, en medio de la monotonía a la que lo estaba condenando el Renacimiento; redención a la cual contribuye de igual modo la «casi inexistencia del adjetivo antepuesto», el llamado epíteto, y el uso que hace San Juan del adjetivo pospuesto, que evidencia la experiencia que hay en el origen: «El epíteto implica un juicio analítico; el adjetivo pospuesto, un juicio sintético (...) En el sintagma analítico se extrae del sustantivo una cualidad inherente a él, para realzarla por medio del adjetivo; en el sintético se atribuye al sustantivo una cualidad no inherente a él». El uso del adjetivo pospuesto delata la vivencia y abanica entonces el aire que corre entre los versos; los libra de la artificiosidad que nos hastía en algunos poetas renacentistas. «Añádase, ahora, la fresca, mañanera intuición, las gozosas entregas, la hiriente originalidad con que el poeta ha sabido escoger sus adjetivos, y así el “aspirar sabroso” del aire del espíritu, la “mano serena” de los vientos, los “valles solitarios nemorosos”, “el ciervo muerto”, “las ínsulas extrañas”, “el ciervo vulnerado”, tendrán en su poesía una magia que ha de poblar de eterna, siempre recién creada novedad el mundo de nuestra imaginación»¹¹².

¹¹² D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 136-144. Estas ideas están tomadas de don Dámaso Alonso y de aquí son todas las citas de éste párrafo.



La búsqueda ha dado su fruto. La esposa ha hallado al Esposo, o más bien este se dejó hallar por quien iba detrás suyo. Pero no todo termina en el encuentro. El alma no dejará irse nuevamente a su Amado; reclama de Él una unión definitiva, una posesión mutua e indestructible, que los místicos describen como una unión transformante, o deificante, a la que llaman con el nombre sugestivo de «matrimonio espiritual». Los versos de fray Juan de la Cruz, que se vienen entreteniendo en los gozos del enamoramiento, se detienen en la invocación que a los vientos hace el alma enamorada:

«Detente, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores» (*Cántico* 17).

La novia llega en su atrevimiento a imperar a los vientos y a las «ninfas de Judea» (*Cántico* 18), para que propicien y en nada disturbem esta unión perfecta. Luego, una «pausa, que el sentido señala exactamente, y la voz grave y serena del Esposo nos dirá que la unión ya se ha consumado»¹¹³:

«Entrado se ha la Esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado» (*Cántico* 22).

Todo este «supremo esfuerzo rinde al Novio, igualmente herido, que adolece de amor y que sólo la había sometido a prueba a fin de aceptarla como su igual para siempre. Se encuentran extáticamente no en el “más allá”, sino en esta vida (...) El lecho nupcial forma parte del simbolismo; pero es un lecho dentro de lo infinito, y de una paz tal, que un lecho terreno nunca podría proporcionarla»¹¹⁴:

«Nuestro lecho florido, (...)
de paz edificado» (*Cántico* 24).

Los esposos alcanzan la unión sin par. Las palabras del Esposo son ahora más frecuentes y más llenas de delicias, que se alternan con las de

¹¹³ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 155.

¹¹⁴ H. HATZFELD, *Estudios literarios...*, 361.

gozo indecible, en boca de su esposa. «Se entrecruzan las palabras denotativas del matrimonio –cuello reclinado, dulces brazos, lecho florido, me dio su pecho– con las de dicha suprema –ciencia muy sabrosa, gocémonos, llama que no da pena–»:

«Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su Esposa.
Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal, en su servicio» (*Cántico 27-28*).

«Y sigue, en círculo perfecto, lo que podría llamarse el goce incesante de penetrar más en el amor, de ser los amantes más y más uno»¹¹⁵, porque aunque ha llegado al grado más alto de la unión, «la esposa, el alma, quiere más, quisiera penetrar más profundamente en la naturaleza de Dios»¹¹⁶:

«Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.
Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos» (*Cántico 36-37*).

«Es la suprema paradoja: la insatisfacción en la dicha. Se está en la enajenación completa: interior bodega, mosto de granadas»¹¹⁷. Y es que tras el gozo del desposorio místico no queda más que la muerte, que se desea transitar como a un último obstáculo para la felicidad eterna e inmutable:

¹¹⁵ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 26-27.

¹¹⁶ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 156.

¹¹⁷ H. MONTES, «En torno a la poesía...», 27.

SAN JUAN DE LA CRUZ:
ARTE MÍSTICA Y EXPRESIÓN POÉTICA

«Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero
que muero porque no muero».

«Y en cuanto a su *paloma*, el *ciervo vulnerado* declara que abandonará la soledad (*Cántico* 35), que se convertirá en el cónyuge, en el socio de su *tortolita* o *blanca palomica* (*Cántico* 34), que la llamará una vez más a una soledad profunda, aterradora y pavorosa –aunque atractiva–, donde se le ha preparado un nido en el soto todavía más solitario de la más alta espiritualidad (*Cántico* 36), adecuado para una bienaventurada muerte de amor»¹¹⁸.

Al místico sólo le queda morir, pero antes seguir viviendo. Característica de todos los místicos españoles es ir a las obras. Entretanto se espera el encuentro final y definitivo, la vida de San Juan de la Cruz nos muestra lo fructuoso de estos toques, preludios de aquel último, que no quedan estériles sino que se traducen en una entrega constante y cada vez más realista y generosa. La última estrofa del «*Cántico*» nos trae de vuelta a la realidad. Y sin embargo la realidad está transformada, porque cada éxtasis se vuelca en las acciones de un modo nuevo y notable, como se vuelca también en los versos su frescura sobrenatural. La esposa puede ahora «aspirar del aire» (*Cántico* 39) de las máximas inteligencias que de su Amado se le conceden en este destierro porque se han retirado los enemigos y los movimientos exteriores; «Aminadab –posiblemente Satanás mismo– con toda su caballería (...) renuncia al asedio de la novia, y se retira desde el pie mismo de su inaccesible fortaleza situada en las alturas. Fortaleza inconquistable porque se levanta sobre las rocas defendidas por Dios (*Cántico* 37)»¹¹⁹. La estrofa, «de un hieratismo pausado (...) produce una maravillosa sensación final y anticlimática, de cesación, de relajación, de descenso»¹²⁰:

«Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía» (*Cántico* 40).

¹¹⁸ H. HATZFELD, *Estudios literarios...*, 364-365.

¹¹⁹ H. HATZFELD, *Estudios literarios...*, 367.

¹²⁰ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 157.



«La estructura total del poema, el más largo de San Juan de la Cruz, es, desde el punto de vista literario, perfecta: velocidad condensada de la vía purgativa y la iluminativa, amplio canto de la Esposa y juegos y delicias del noviazgo en los desposorios, cántico alternado de los Esposos en el matrimonio espiritual, perfecta unión e ímpetu del alma que pide las supremas delicias, efecto descendente de la última estrofa (...) quien así escribía, quien podía desarrollar un largo tema con este ímpetu y este refreno, con seguridad clásica y con alta llamarada de espíritu, era un perfecto artífice literario»¹²¹. Y quien todo lo canta como parte de su propia experiencia y de su vida de continua oración, era un santo, elevado a las más altas cúspides de la perfección. Porque si es cierto que «en cada poema hay una poética y en cada poética una concepción del mundo»¹²², también lo es que en nuestra cosmovisión va nuestra vida.

El «*Cántico espiritual*» es la obra más perfecta de San Juan de la Cruz porque en él despliega como nunca el vigor de su poética, mística; porque en él desarrolla a la perfección toda la concepción que tiene del mundo, y de Quien lo ha hecho; y porque en el «*Cántico espiritual*», como en ninguna otra canción, nos retrata su propia vida, y el camino que su propia alma ha desandado, entre la oscuridad de la «noche» y las dichas del «encuentro», que nunca se acaba de concretar definitivamente, porque mientras estamos en este mundo, seguimos de camino. «La esperanza puesta en el preterido encuentro con el Hacedor del mundo dota todos los afectos e intereses del poeta de una melancolía propia del que se sabe de paso, porque su morada definitiva no es este mundo, aunque este mundo sea un lugar cautivador»¹²³.

San Juan se dejó cautivar por el mundo pero para luego dejarlo atrás, sólo le rogó le dijera donde podría seguir buscando a Quien podía decirle lo que esperaba; y cuando se encontró con su Amado se reencontró con

¹²¹ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 157-158.

¹²² R. AGUIRRE, *Las poéticas del siglo XX*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires 1983, 9. Citado en PINCIROLI DE CARATTI, LILIANA B., «Ascensión espiritual...», 38.

¹²³ L. PINCIROLI DE CARATTI, «Ascensión espiritual...», 38.

el mundo y en estas estrofas dejó condensado el intenso sentimiento que tenía de la belleza natural, que es huella, vestigio; «en el amor unitivo, las bellezas del mundo vuelven a cobrar sentido y mucho más profundo y mucho más amplio. El niño de Fontiveros, el contemplativo de tantos bellos lugares, Segovia, el Calvario, los Mártires de Granada, el desterrado de la Peñuela y, por contraste, el triste preso de Toledo, había sentido con una intensidad de enamorado absorto las bellezas de la Naturaleza, reflejo de las de Dios»¹²⁴.

Y en Dios lo gustó todo, cuando no quiso gustar nada; y lo poseyó todo, cuando no quiso tener nada; y lo supo todo, cuando no quiso saber nada, y lo fue todo, cuando se decidió a no querer ser tenido en nada. «Juan de la Cruz, con su propia experiencia, nos invita a la confianza, a dejarnos purificar por Dios; en la fe esperanzada y amorosa, la noche empieza a conocer “los levantes de la aurora”; se hace luminosa como una noche de Pascua –“O vere beata nox!”, “¡Oh noche amable más que la alborada!”– y anuncia la resurrección y la victoria, la venida del Esposo que junta consigo y transforma al cristiano: “Amada en el Amado transformada”»¹²⁵.

Y la posesión final es ya imperecedera, según el propio frailecico carmelita: «No me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu único Hijo Jesucristo, en que me diste todo lo que quiero (...) Mío son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías, y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí»¹²⁶.



Culminaba don Marcelino Menéndez y Pelayo su discurso de ingreso en la Real Academia Española haciendo un llamado al renacimiento de la poesía mística. Y este llamado no pierde nunca su actualidad; no la pierde para ningún cristiano y menos para el sacerdote, que, por su propia naturaleza, está obligado a tender con todas sus fuerzas a aquellas vivencias tan íntimas como la propia alma; y por contemplativo está llamado también

¹²⁴ D. ALONSO, *La poesía de San Juan...*, 158.

¹²⁵ JUAN PABLO II, *Homilía en la celebración...*, n. 8.

¹²⁶ *Dichos de luz y amor*, 26-27.

a ser cantor. El canto nace de la cruz y sólo canta verdaderamente quien verdaderamente se une a ella: porque pasó las «noches» llegó San Juan de la Cruz a decir su epitalamio. Y como el sacerdote no es sino sobre la cruz, entonces será místico y será poeta: es parte de su misión. Quizás no lo llegue a las alturas de fray Juan pero quizás sí; nunca lo sabrá si no pone de su parte, primero crucificándose; según estos hermosos versos del p. Marcelo Navarro:

«¡La cruz es la máxima rima de la historia!
y es de los tiempos la más bella consonancia;
es el mejor poema de Cristo y su gloria
y es de los amores la gran concordancia»¹²⁷.

A los sacerdotes del Instituto del Verbo Encarnado se nos manda tender a la santidad con una resolución firme, ya que aquel «que no esté dispuesto a pasar por la segunda y tercera conversión, o que no haga nada en concreto para lograrlo, aunque esté con el cuerpo con nosotros, no pertenece a nuestra familia espiritual»¹²⁸; pero también se nos manda declarar, lo más hermosamente que seamos capaces, esta experiencia vivida de la Belleza Inefable y Trascendente, dado que para «no ser esquivos a la aventura misionera, y mover a otros muchos a ella, hay que tener algo de poeta, ya que a los pueblos no los han movido más que los poetas, ¡y qué poeta más grande que Jesucristo!, ¡y qué poesía más grande que gritarnos: “Navega mar adentro”!»¹²⁹:

«El Único Poeta que no fue superado,
el que dice las cosas en lenguaje de amor,
nos da parte en la Mesa de su Santa Poesía,
de su Único Verbo... ¡Ese Poeta es Dios!»¹³⁰.

De nosotros depende que el arte mística no sea sólo un hito del estudio de las letras del pasado; está en nuestras manos, en las de todos los

¹²⁷ M. NAVARRO, *Poesía sacra* vol. 1, IVE Press, New York 2007, 19. La cuarteta corresponde al poema «Canto al Sacerdote Poeta».

¹²⁸ *Directorio de espiritualidad*, n. 42, EDIVI, Segni 2004, 196.

¹²⁹ *Directorio de espiritualidad*, n. 216, 254.

¹³⁰ M. NAVARRO, *Poesía...*, 169.

SAN JUAN DE LA CRUZ:
ARTE MÍSTICA Y EXPRESIÓN POÉTICA

enamorados del Verbo hecho carne y muerto en cruz. «No desesperemos, pues, y el que tenga fe en el alma y valor para dar testimonio de su fe ante los hombres, cante de Dios, aun en medio del silencio general; que no faltarán, primero, almas que sientan con él, y luego voces que respondan a la suya. Y cante como lo hicieron sus mayores, claro y en castellano, y a lo cristiano viejo, sin filosofismos ni nebulosidades de allende, porque si ha de hacer sacrílega convención de Cristo con Belial, o fingir lo que no siente, o sacrificar un ápice de la verdad, vale más que se calle»¹³¹.

Para San Juan de la Cruz, el poeta de los místicos y el místico de los poetas, la gloria inamisible del tálamo florido en lo más alto del otero; para nosotros el ascenso, por las laderas escarpadas del Carmelo, en medio de las oscuridades de la fe, del amor y la esperanza, hasta que se nos despunte como la aurora nuestro Salvador y Jefe, Cristo, el único que tiene «palabras de vida eterna» (Jn 6,68).

¹³¹ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, «*La poesía...*», 109-110.

es mejor que aprender

MUCHO

el aprender

COSAS
BUENAS

Martín Fierro



AleXandriae
.org

la biblioteca para tu formación católica

EL PROCESO DE LA TRANSMISIÓN ORAL DE LOS EVANGELIOS

*P. Dr. Carlos Pereira I.V.E.
Roma, Italia.*

1. El origen de los evangelios

La pregunta de cómo fueron compuestos los evangelios canónicos ha sido una constante en la historia de las ciencias bíblicas. Tres han sido los tipos de respuestas históricas a esta pregunta, y estas dieron también a su vez origen a tres sistemas o modelos, con pequeñas variantes para cada uno de ellos:

1) El primero ha sido *«el más tradicional»*, surgido en ambiente eclesial, desarrollado a su vez durante los siglos y con una fuerte influencia de la Tradición: «Siendo los evangelios libros sagrados, y formando parte del canon bíblico, son inspirados como todos los libros del canon».

Inspiración es una gracia particular que afecta al autor del libro sagrado, de modo que sus palabras, sus conceptos y hasta los mismos rasgos materiales son palabra de Dios inspirada, y por lo tanto no contiene error. No habría así necesidad de trabajo redaccional alguno en la composición de dichos libros, aunque respecto a esta última afirmación se han dado opiniones con matices diversos.

Las investigaciones bíblicas a lo largo de los siglos, y los hallazgos producidos, fueron trayendo a la luz una serie de manuscritos y códices que presentaban variantes en algunos casos de cierta importancia. Cuando se daban variantes en la lectura, ¿cómo se podía saber cuál era el texto original? Para dar una respuesta a ello se elaboraron las reglas de crítica textual, pero dichas reglas son estadísticas y aproximativas. ¿Cómo puede conocerse el texto auténtico? Por otra parte, en el caso de los evangelios canónicos tenemos cuatro relatos que algunas veces difieren entre sí, y hasta parecen contradecirse, aunque sea en detalles de mínima importancia. ¿Cómo se entiende la inerrancia del texto sagrado en ese caso?

Con respecto a las variantes, es verdad que la Iglesia ha solucionado el problema interpretativo dando autoridad a la versión latina Vulgata traducida por San Jerónimo, de la cual se acepta que trasmite en lo sustancial el texto auténtico y ciertamente sin error. Esto sin duda es verdad, pero la misma Iglesia afirma que la investigación para tratar de resolver las variantes textuales sigue siendo válida. Decía ya el Papa Pío XII en la *Divino Afflante Spiritu*: «Por lo que hace a la voluntad del sínodo Tridentino de que la Vulgata fuese la versión latina “que todos usasen como auténtica”, esto en verdad, como todos lo saben, se refiere a la Iglesia latina y no disminuye, sin género de duda, en modo alguno, la autoridad y valor de los textos originales (...) Esta autoridad de la Vulgata en cosas doctrinales de ninguna manera prohíbe –antes por el contrario, hoy más bien exige– que esta misma doctrina se compruebe y confirme por los textos primitivos y que también sean a cada momento, invocados como auxiliares estos mismos textos, por los cuales dondequiera cada día más se patentice y exponga el recto sentido de las Sagradas Letras»¹. La misma Iglesia ha promovido revisiones de la versión Vulgata, y alguna de las más modernas y autorizadas, como la Neo-Vulgata, presenta algunas variantes respecto a la Vulgata oficializada en el concilio de Trento².

2) El segundo ha sido patrimonio de la llamada «*crítica histórica*» de los evangelios y de otros libros bíblicos. Los evangelios habrían nacido en el seno de las distintas comunidades cristianas, a lo largo de varias decenas de años, de algún modo como fruto de un «proceso evolutivo» de reflexión e interpretación de la tradición apostólica, el cual fue posteriormente seguido por una determinada «reflexión teológica». Como los evangelios están escritos en griego, se trataría mayormente de las comunidades de paganos

¹ P.P. Pío XII, Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (30/9/1943), n.14. Se afirma también en el mismo número: «este género de autenticidad (de la Vulgata) no se llama con nombre primario **crítica**, sino más bien **jurídica**». O sea, la Iglesia afirma que es un texto «seguro y exento de error», pero no prohíbe la búsqueda más acertada de una mayor precisión textual.

² Por ejemplo en Eclesiastés 1,15: «*Lo torcido no puede enderezarse y lo que falta no puede ser contado*». Esta versión, presentada por la mayoría de los manuscritos griegos y hebreos, y recogida en la Neo-Vulgata, es bien distinta de lo que se leía en la Vulgata aprobada en Trento, que es: «*Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus* (difícilmente se corrigen los perversos, y el número de los tontos es infinito)».

convertidos que hablaban esta lengua, lo cual lleva a colocar el comienzo de la redacción de los evangelios a no antes de los años 70–90 de nuestra era, y quizás aún más tarde, porque antes de esa fecha las comunidades cristianas más significativas eran todavía mayoritariamente de lengua hebreo-araméa³. Los evangelios no transmitirían ya testimonios originales de lo dicho y hecho por Jesús, ni serían obra de testigos oculares, sino posteriores elaboraciones teológicas y doctrinales.

Según este tipo de interpretación, se debería tratar de hallar, mediante métodos de investigación, los «ipsissima verba» o dichos originales de Jesús. Pero hasta ahora, todos los intentos han sido no sólo vanos, sino contradictorios entre ellos. Los sostenedores de este tipo de posición –mayoritaria en el mundo exegético actual– no se dan cuenta que barajan sólo hipótesis de trabajo, sin fundamento suficiente para demostrarlas, y de tales no puede llegarse a conclusiones firmes ni valederas. Además, no resuelven ni el problema sinóptico (concordancia entre los distintos evangelios sinópticos) ni los interrogantes sobre los cuales empezaron a trabajar.

3) Una tercera posición es desarrollada por los estudiosos de la «transmisión oral» de los evangelios, y se podría enunciar del siguiente modo: «No se puede renunciar a una tradición –evangélica, se entiende– sin haberla comprendido en su medio de origen judeo-cristiano y a través de

³ El papiro más antiguo que se conoce del N.T., que sea universalmente aceptado, es el P52 (papiro 52), de la John Rylands Library de Manchester, identificado como un fragmento del evangelio de Juan: Jn 18, 31–33.37–38 («papiro Rylands»). Este manuscrito, identificado por el papirólogo británico C.H. Roberts en 1935, es datado como de alrededor del año 125, y es un fragmento de **códice** (escrito en ambas caras), ciertamente en griego. De todos modos, y aunque contestado por muchos, J.O' Callaghan ha identificado un fragmento encontrado a Qumrán (el 7Q5) como del evangelio de Marcos (Mc 6, 52–53) y datado por fuerza antes del 68 d.C. (cfr. J. O' Callaghan, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?*, *Bíblica* 53 (1972), 91–100, y otros escritos al respecto). También el estudioso C.P. Thiede, con sólidos argumentos, afirmaba poder re-datar el papiro Magdalen (P64), considerado habitualmente como de mediados del siglo II d.C., como en realidad de antes del año 70 (cfr. C. P. Thiede - M. D' Ancona: *Testimone Oculare di Gesù: La nuova sconvolgente prova sull'origine del Vangelo*; Piemme, Casale Monferrato 1996). Además, enriquece y profundiza el hallazgo de O' Callaghan, en C.P. Thiede: *Il più antico manoscritto dei vangeli?* (Subsidia Biblica - 10; Roma 1987).

su “oralidad”⁴. El tipo de civilización semítica antigua era de cultura oral, donde el saber no se transmitía por escrito, existiendo numerosas técnicas mnemotécnicas que permitían memorizar fácilmente el contenido transmitido. Este contenido era también «recitado», gracias al uso de muchas de esas técnicas. Era el método empleado por excelencia en catequesis de tipo oral con ocasión de fiestas particulares. En el caso de los evangelios transmitidos por los Apóstoles y discípulos, estas fiestas eran las fiestas hebreas, revestidas ahora del nuevo significado cristiano. De modo que estas catequesis eran también catequesis litúrgicas. Todo esto hay que tenerlo en cuenta cuando se trabaja con el texto evangélico. Esta predicación de los Apóstoles, con estas características, fue puesta por escrito como «*texto de referencia ayuda-memoria*», en arameo o hebreo al inicio, y luego ciertamente en griego⁵.

Existen testimonios antiguos que permiten asegurar lo que estamos afirmando. Eusebio de Cesarea, por ejemplo, en su «*Historia Eclesiástica [HE]*», brinda no pocos testimonios acerca de esto: «[Hegesipo] escribe sobre muchas otras cosas (...) y sobre el evangelio siríaco (araméo) según los Hebreos, cita él varios pasajes en el dialecto hebreo, mostrando que él es un convertido del judaísmo, y menciona otros detalles tomados de la tradición “no escrita” de los judíos» (cfr. *HE*, IV, 22,7). Y también: «Y un tal esplendor de piedad iluminó las mentes de los que escuchaban a Pedro que no quedaron satisfechos con escucharlo sólo una vez, ni contentos con la sola *enseñanza oral* del divino Evangelio, sino que con toda clase de ruegos solicitaron a Marcos, seguidor de Pedro, y a quien se atribuye el evangelio, que les dejase un documento escrito acerca de la doctrina que les había sido *oralmente* comunicada» (*HE*, II, 15,1)⁶.

⁴ P. PERRIER, *Evangelios de l'oral a l'écrit II: Les Colliers Évangéliques*; Ed. du Jubilé, Paris 2003, 696. Cfr. también Karozoutha, Médiaspil, Paris 1986, pp. 24-26.

⁵ «Los libros del Viejo y Nuevo Testamento son de *estilo oral*. Los tres sinópticos no son *syn-ópticos* sino *synacústicos*: son la boca y los oídos los que los crearon» (cfr. L. CASTELLANI, *El evangelio de Jesucristo*, Buenos Aires, Dictio, 1957 [reedición 1977], 53).

⁶ También se dice de Juan, «que había empleado el tiempo en transmitir *oralmente* su Evangelio» (*HE*, III,24).

No hay dudas que Jesucristo y los Apóstoles se expresaron y enseñaron en arameo, y que lo hicieron oralmente, siguiendo —especialmente Jesús— muchas de las técnicas que eran usuales en la tradición hebrea, bíblica y semítica. El tema es ahora investigar cómo se llevaba a cabo dicha transmisión.

2. La transmisión oral y sus estudios

El progreso en el conocimiento de la transmisión oral de los Evangelios se ha ido manifestando gracias a diversos y cuidadosos trabajos de investigación:

- los del cardenal J. Daniélou sobre el judeo-cristianismo de Palestina y la teología judeo-cristiana;

- los del cardenal Tisserant sobre la iglesia de Oriente, en especial la asirio-caldea de Mesopotamia;

- los del padre Marcel Jousse sobre la tradición oral y la antropología judeo-cristiana;

- los de Gerhardson, identificando los procedimientos mnemotécnicos rabínicos que se encuentran en los evangelios; y muchos otros estudios⁷.

De este modo, como producto de estas doctas investigaciones, las variantes escritas del texto del Nuevo Testamento en griego se han podido explicar cada vez más claramente a partir de un subyacente texto arameo. Este último texto es a su vez considerado vecino al texto canónico usado por la «iglesia de Oriente» (especialmente la asirio-caldea), el cual se encuentra perfectamente identificado, siendo actualmente de uso litúrgico, y presenta una estabilidad de transmisión muy superior a la de las traducciones griegas⁸.

⁷ Cfr. B. GERHARDSON, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, 1961. Acerca de Marcel Jousse, daremos detalles en los párrafos siguientes.

⁸ Para toda esta información, además de las obras ya citadas de P. Perrier, confrontamos también la primera parte de su libro (versión en italiano): P. PERRIER, *Vangeli: dall'orale allo scritto*; Ed. Chirico; Napoli 2003. Allí se halla la información sobre las obras citadas (cfr. 18-19), así como en: *La transmission des évangiles*; Ed. du

Junto con estas investigaciones lingüísticas, recientes hallazgos arqueológicos, más el aporte de la etnología histórica, han permitido sacar a la luz la realidad de la iglesia judeo-cristiana, que en el primer período de la predicación apostólica gozaba de una jerarquía autóctona y de la transmisión oral de la buena nueva de Jesús, y pronto contó también probablemente con escritos en lengua aramea, como atestiguan los testimonios citados y otros.

Nos limitamos a exponer brevemente el análisis de Marcel Jousse. Este gran antropólogo francés, sacerdote jesuita, investigó y publicó durante años. Estudió en Lovaina y en París, y enseñó en La Sorbona, desarrollando su intuición llamada de la «antropología oral del gesto». Sostiene que, antiguamente y aún hoy en algunas civilizaciones, las posibilidades de expresión de los hombres se manifiestan sobre todo en la mímica, en el «gesto», que son las que expresan la energía vital del hombre: «El gesto es lo que expresa la energía vital de ese conjunto global que es el *anthropos* (el hombre)»⁹.

A través de la mímica del gesto, el hombre se conecta incluso con el mundo exterior, lo conoce y lo manifiesta. Ahora bien, esto no lo hace cada individuo en forma desconectada de los demás, sino que lo hace como representante de una cultura y de una etnia. Es por eso que las formas de expresión varían según las distintas culturas, aunque con patrones y mecanismos comunes, que pueden considerarse verdaderas «leyes antropológicas». Estos patrones comunes que se encuentran, sea en los testimonios gráficos, sea en los orales, forman un estilo: El llamado «*estilo oral*».

Jubilé, Paris 2006, 131-132. Este estudioso francés ha dedicado más de cuarenta años al estudio de la transmisión oral de los Evangelios y a la tradición evangélica judeo-cristiana, que permitirá –según afirma– fundar una exégesis basada en la autenticidad de la tradición y de los relatos evangélicos.

⁹ «Le Geste, c'est l'énergie vivante qui propulse cet ensemble global qu'est l'Anthropos» (cfr. E. R. SIENAERT, *Marcel Jousse: The Oral Style and the Anthropology of Gesture*, Oral Tradition, 5/1 (1990), 95).

Estas «leyes antropológicas de oralidad», según Jousse, se reducen a tres¹⁰:

1- El *ritmo* (o el «ritmo-mimicismo»): El hombre se expresa con gestos, con mímica, lo que implica movimiento. El movimiento se da solo en secuencias. Las secuencias constituyen un ritmo.

2- El *bilateralismo*: El hombre se expresa de acuerdo a su estructura física, que es bilateral: derecha-izquierda, alto-bajo, adelante-atrás. Por eso, la expresión oral y gestual tiende a ser bilateral, a balancearse simétricamente buscando el equilibrio. Es por eso que el llamado «*paralelismo*» está universalmente presente en los recitados de todas las culturas tradicionales.

3- El *formulismo*: La tendencia biológica a estereotipar los gestos crea hábitos. Estos hábitos, sea de conocimiento o de expresión, ayudan a la memoria de una cultura, de una etnia, y van constituyendo el depósito de su tradición, dando lugar a su vez al desarrollo de líneas de pensamiento.

Jousse estudió especialmente las leyes orales antropológicas en su interrelación con el medio étnico del Antiguo y del Nuevo Testamento. Trató de responder a las preguntas de cuál sea la lengua hablada por Jesús, en qué ambiente cultural enseñó, en qué forma recibió él la «Escritura Sagrada», y que medios usaron tanto él como sus discípulos para enseñar. Estudió entonces los balanceos (esquemas bilaterales), las fórmulas, las palabras-gancho, los ritmos de memorización, que fueron usados durante treinta años de aprendizaje y enseñanza, y que pueden ser sacados a la luz de los mismos textos evangélicos.

Un ejemplo simple de lo que hemos dicho lo podemos encontrar en Mateo 6, 19-21:

¹⁰ Su primera obra: M. JOUSSE, *Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs*; Archives de philosophie, vol. II, C.IV; Gab Beauchesne, Paris 1925 (reedición: AMJ, 1981). Algo más de veinte en total, entre artículos y libros, sobre el tema. Sus obras póstumas: *L'Anthropologie du Geste*, Gallimard, Paris 1974; *La Manducation de la Parole*, Gallimard, Paris 1975 y *Le Parlant, la Parole et le Souffle*, Gallimard, Paris 1978.

19) 1- No amaséis **tesoros** en la tierra,

2- donde la polilla y la herrumbre los destruyen

3- donde los ladrones perforan las paredes y roban.

20) 1- Amasad **tesoros** en el cielo,

2- donde ni la polilla ni la herrumbre los destruyen

3- donde los ladrones no perforan las paredes ni roban;

21) porque donde está tu **tesoro**, allí estará también tu corazón.

Cada uno de los dos versículos (19-20) está formado por tres hemistiquios o frases. En arameo, debido a la cadencia y a los términos cortos que dicha lengua utiliza, la rima es mucho más patente. Es un ritmo llamado «ternario», muy común en la Escritura. Al mismo tiempo, se observa el bilateralismo, porque los dos versículos son prácticamente iguales en la estructura y en los términos usados, sólo que uno afirma lo que el otro niega. Se trata de un «paralelismo antitético» (expresión de dos ideas antagónicas usando términos casi iguales), también muy común. Finalmente, el v. 21 hace como de colofón, y da una enseñanza moral, repitiéndose en los tres versículos la palabra «tesoro», que es la que define el tema. Es la palabra gancho o «cliché» utilizada.

Otro ejemplo que ilustra cómo también se usaba este tipo de técnica en las culturas semíticas no bíblicas y su comparación con el texto bíblico:

RECITADO ACADICO DE LA CREACIÓN

«Después que Anou hubo creado el **cielo**,

que el **cielo** hubo creado la **tierra**,

que la **tierra** hubo creados los **ríos**,

que los **ríos** hubieron creado los **cauces**,

que los **cauces** hubieron creado los **estanques**,

que el **estanque** hubo creado el **gusano...**»

PRÓLOGO DE JUAN

(Jn 1, 1-8)

En el principio **era el Verbo**,

Y el **Verbo estaba con Dios**,

y **Dios era el Verbo**.

El **estaba en el principio con Dios**.

Todo por **El ha sido hecho**

Y sin **El no ha sido hecho, nada** siquiera.

Si bien ambos relatos¹¹ son distintos en cuanto a la temática tratada, son similares en cuanto al estilo, al ritmo de las frases y al uso de las palabras-gancho (en negrita).

3. Transmisión oral en las colanas evangélicas

Una vez reconocido el hecho de la transmisión oral y explicado cómo dicho fenómeno se ponía en práctica en las culturas antiguas, especialmente en el mundo semítico y en el hebreo en particular, y establecido también que el mismo Jesús hizo uso de estas técnicas y que luego lo hicieron los Apóstoles, hará falta ahora responder aún a una pregunta: ¿Cuál fue el contenido de la primera «enseñanza oral» de los Apóstoles en relación a lo que recibieron de Jesús? ¿Cuál fue el mensaje original de ellos?, y ¿cómo se pasó de dicho mensaje a los actuales evangelios? Es lo que trataremos ahora de dilucidar.

Para Pierre Perrier, el primer paso es tratar de discernir, en los textos evangélicos y también en los Hechos de los Apóstoles, cuales son las secciones que reflejan más fielmente el primer contenido transmitido oralmente por los Apóstoles, distinguiéndolo de aquellos párrafos o secciones que los mismos evangelistas pueden haber agregado en un segundo momento, los llamados «pasajes o relatos complementarios». Perrier considera tener buenas razones para afirmar que la primera catequesis apostólica fue llevada a cabo principalmente por Pedro y Juan, alrededor de María, y en algún caso por María y Juan Apóstol, apenas después de Pentecostés, en arameo, y que se trataba de una recitación a dos voces. El contenido de dicha predicación puede verse perfectamente en los evangelios de Juan y de Marcos (siendo este último fiel puesta por escrito de la catequesis de Pedro, como consta por tradición). Hay secciones enteras de ambos evangelios que no sólo relatan hechos similares o iguales, sino que además se complementan perfectamente bien en sus temas, en sus expresiones, y en muchos otros matices. Son secciones que podrían superponerse generando una narración unificada y coherente de la que nada pareciera faltar o sobrar.

¹¹ Cfr. YVES BEAUPERIN, *Rabbi Iéshoua De Nazareth: Du Texte Ecrit Au Geste Global*, Ed. Désiris, La Fresquiére 2000, 143-144.

Otro elemento indicador de la primera catequesis apostólica a dos voces es la misma narración apostólica según la encontramos en los Hechos de los Apóstoles. En efecto, leemos en Hch 2,22:

«Varones israelitas, escuchad estas palabras: *Jesús el Nazareno, varón confirmado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo en medio vuestro a través de Él, tal como vosotros mismos sabéis, a éste, entregado por el plan predeterminado y el previo conocimiento de Dios, clavasteis en una cruz por manos de impíos y le matasteis, a quien Dios resucitó, poniendo fin a la agonía de la muerte, puesto que era imposible que Él quedara bajo el dominio de ella*».

Hemos subrayado lo que parecen ser las indicaciones principales: 1) Señalamiento de Jesús Nazareno, confirmado por Dios, lo cual quiere decir identificado como Mesías y Salvador; 2) obrador de milagros y señales; 3) «entregado por el plan de Dios», o sea, Jesús ofrecido; 4) «clavado en una cruz por impíos», o sea, la Pasión; 5) Dios lo resucitó, o sea, la Resurrección. Perrier cree ver aquí el anuncio de la primera catequesis apostólica, que se explicita en los textos superpuestos de Marcos y Juan del siguiente modo:

- 1) Enseñanza de la vocación de discípulos de Juan Bautista;
- 2) Milagros de Jesús (presentados en «eco» por Pedro y Juan);
- 3) Pan de Vida: donde se hace referencia al ofrecimiento de Jesús, como pan de la Palabra y como Eucaristía;
- 4) Pasión;
- 5) Resurrección¹².

Cada uno de estos temas se compone de varias escenas o pasajes evangélicos: *perícopas* en el lenguaje escrito, pero muchos estudiosos prefieren llamarlas *perlas* en la transmisión oral, porque se recitaban como las cuentas (o «perlas») de un rosario. Las perlas que corresponden a un mismo tema general, y que se recitaban en conjunto una después de otra, se agrupan

¹² El esquema general (el comentario es nuestro) en el prefacio de P. Perrier a: F. GUIGAIN, *Évangélique selon la récitation orale des Apôtres*; Ed. Cariscript, Paris 2008; [XXI].

EL PROCESO DE LA TRANSMISIÓN ORAL DE LOS EVANGELIOS

en un complejo llamado «*collar o colana*», constituyéndose así los collares o colanas evangélicas.

La división en collares evangélicos es muy importante en este tipo de análisis, por un doble motivo: Por un lado posibilita ver cómo cada una de las perícopas-perlas se relacionan coherentemente con otras perlas similares, con las cuales guardan elementos en común, aunque introduciendo cada una matices diversos (cada narración de milagros obrados por Jesús, por ejemplo, es una perla que se relaciona con los demás milagros, aunque cada una agregue elementos diversos: milagros de curaciones, de manifestación de poder, dirigido a judíos o a gentiles, etc.). El otro motivo es el poder comparar textos paralelos (esto es, una misma escena o perla evangélica narrada por dos o más evangelios, o bien escenas similares repetidas en un mismo evangelio), que poseen elementos distintos pero complementarios.

El esquema de estos primeros cinco collares individuados y su relación con los evangelios de Marcos y de Juan, es el siguiente:

1	Colana Juan Bautista y vocaciones (testimonios de Juan; Bautismo; tentación; llamada de los 4 primeros Apóstoles)	1. Mc 1, 4-6 2. Mc 1, 7-8 3. Mc 1, 9-11 4. Mc 1, 12-13 5. Mc 1, 14-2	1. Jn 1, 19-23 2. Jn 1, 24-28 3. Jn 1, 29-34 4. Jn 1, 35-42 5. Jn1, 43-51
2	Colana de los milagros (diez milagros de Jesús: de Caná a la resurrección de Lázaro)	1. Mc 1, 21-29 2. Mc 1, 30-39 3. Mc 2, 1-12 4. Mc 8, 22-26 5. Mc 5, 21b-24. 35-43	1. Jn 2, 1-12a (12b) 2. Jn 4, 45-54 3. Jn 5, 1-9 4. Jn 9, 1-7 5. Jn 11, 1-6.17. 38-44

3	<p>Colana del Pan de Vida</p> <p>(multiplicación de los panes; caminata sobre el agua; explicación del Pan de Vida; Transfiguración; Pascua en Jerusalén; lavado de pies)</p>	<p>1. Mc 6, 29</p> <p>2. Mc 6, 40-44</p> <p>3. Mc 6, 48-52</p> <p>4. Mc 7, 5-16</p> <p>5. Mc 14, 12-18</p> <p>6. Mc 14, 22-25</p>	<p>1. Jn 6, 1-10</p> <p>2. Jn 6, 14-18</p> <p>3. Jn 6, 22-35. 45-49</p> <p>4. Jn 12, 12-15. 20-32</p> <p>5. Jn 13, 2-5. 12-17. 19-20</p> <p>6. Jn 13, 31-32. 34-35</p>
4	<p>Colana de la Pasión</p> <p>(desde Getsemaní a la sepultura: el proceso; la flagelación; vía Crucis y lanzada)</p>	<p>1. Mc 14,32-42</p> <p>2. Lc 22, 66-71</p> <p>3. Lc 23, 2-4.13-14. 21-22</p> <p>4. Lc 23,38</p> <p>5. Mc15,33-38</p>	<p>1. Jn 18,2-8. 12-13</p> <p>2. Jn 18,2-8. 12-13</p> <p>3. Jn 18, 28-33; 19, 1-7(15b)</p> <p>4. Jn 19, 23-27</p> <p>5. Jn 19, 31-37; Lc 23, 50-56</p>
5	<p>Colana de la Resurrección</p> <p>(de la aparición a las mujeres hasta la aparición a los Apóstoles)</p>	<p>1. Mc 16, 1-3</p> <p>2. Mc 16, 4-8</p> <p>3. Mc 16, 9</p> <p>4. Mc 16,14b</p> <p>5. Mc 16, 15-16</p> <p>6. Mc16,19</p>	<p>1. Jn 20, 1-2</p> <p>2. Jn 20 3-10</p> <p>3. Jn 20, 11-18</p> <p>4. Jn 20, 19-23</p> <p>5. Jn 20, 24-29</p>

Hay un total de 5 collares compuestos por perlas individuales, las cuales hemos enumerado a fin de poder identificarlas; unas 5 o 6 perlas por

EL PROCESO DE LA TRANSMISIÓN ORAL DE LOS EVANGELIOS

collar. En algunos casos se trata de relatos largos, en algún otro cortos, a veces sólo una alusión, probablemente porque ese fue el modo en el cual pasaron al escrito. Esta es la llamada por Perrier «fuente oral KO» o *Karozoutha*, que significa «anuncio» o «recitación»¹³. La relación entre esta primera catequesis oral de Pedro y Juan (y en el caso de la Pasión, de María y Juan, razón por la cual las perlas se encuentran en ese caso en el evangelio de Lucas, que rescata la recitación mariana) y los evangelios escritos, será vista posteriormente.

Según Perrier, las colanas o collares se «imbrican» mutuamente en el texto escrito; esto quiere decir que se complementan superponiéndose –como si se tratase de ladrillos engarzados–, de tal modo que el conjunto revela, en efecto, una recitación alternada con una estructura regular de cinco collares de cinco perlas dobles cada uno. Fue este probablemente el origen del primer texto fijo o «Memoria de los Apóstoles», disponible para la catequesis de los 72 discípulos, o bien de los 500 testigos de Jesús resucitado, durante los dos años siguientes a Pentecostés¹⁴.

Veamos por ejemplo la imbricación en la colana que hemos señalado como número 1, la de Juan Bautista y el llamado de los Apóstoles:

Marcos	Juan
<p>1, 4-6: ⁴ Se presentó Juan el Bautista en el desierto predicando un bautismo de conversión (...) ⁵ Acudían a él de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén, ellos confesaban sus pecados y él los bautizaba en el río Jordán.</p>	<p>1, 19-23: ¹⁹ Éste es el testimonio de Juan, cuando los judíos enviaron sacerdotes y levitas de Jerusalén a preguntarle. ²⁰ Y él confesó y no negó... ²³ Él dijo: Yo soy LA VOZ DEL QUE CLAMA EN EL DESIERTO: «ENDEREZAD EL CAMINO DEL SEÑOR».</p>

¹³ Cfr. P. PERRIER, *La transmission des évangiles*, Ed. du Jubilé, Paris 2006, 128.

¹⁴ P. Perrier ha publicado el primero de sus estudios científicos con ese nombre: *Karozoutha*, Ed. du Jubilé, Paris 2003; cfr. también *La transmission*, 165.

1, 7-8: ⁷ Y pregonaba: «Tras de mí viene el que es más poderoso que yo, ante (...)» ⁸ Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo».

1, 9-11: ⁹ Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. ¹⁰ En el momento de salir del agua vio los cielos abiertos y al Espíritu (...) ¹¹ Y vino una voz de los cielos: Tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco.

1, 12-13: ¹² *Luego el Espíritu lo empuja al desierto.* ¹³ *Permaneció en el desierto cuarenta días y Satanás lo puso a prueba.*

1, 24-28: ²⁴ Los que habían sido enviados eran de los fariseos. ²⁵ Y le preguntaron, y le dijeron: Entonces, ¿por qué bautizas, si tú no eres el Cristo, ni Elías, ni el profeta? ²⁶ Juan les respondió, diciendo: Yo bautizo en agua, pero entre vosotros está Uno a quien no conocéis...

1, 29-34: ²⁹ Al día siguiente vio a Jesús que venía hacia él, y dijo: He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. ³⁰ Éste es aquel (...): «Después de mí viene (...)». ³² Juan dio también testimonio, diciendo: He visto al Espíritu que descendía del cielo (...) y se posó sobre Él. ³⁴ Y yo he dado testimonio de que es el Hijo de Dios.

1, 35-42: ³⁵ *Al día siguiente Juan estaba otra vez allí* con dos de sus discípulos, ³⁶ *y vio a Jesús que pasaba*, y dijo : He ahí el Cordero de Dios. ³⁷ Y los dos discípulos le oyeron hablar, y siguieron a Jesús. ⁴⁰ Uno de los dos era Andrés, hermano de Simón Pedro.

<p>1, 14-20: ¹⁴ <i>Después de ser encarcelado Juan, se fue Jesús a Galilea,</i> ¹⁵ <i>diciendo: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca». (...) ¹⁶ Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a su hermano Andrés. (...) ¹⁹ Pasando un poco más adelante, vio a Santiago, y a su hermano Juan. (...) ²⁰ Los llamó en seguida...</i></p>	<p>1, 43-51: ⁴³ <i>Al día siguiente Jesús se propuso salir para Galilea, encontró a Felipe, y le dijo : Sígueme. ⁴⁴ Felipe era de Betsaida, de la ciudad de Andrés y de Pedro. ⁴⁵ Encontró a Natanael y le dijo: Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la ley, y también los profetas, a Jesús de Nazaret, ⁵¹ Y le dijo: En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto...</i></p>
--	---

Las escenas parecen sucederse en un orden casi perfecto, y se puede decir que casi no quedan dificultades de coordinación. La impresión es entonces, que se trataba de una recitación a dos voces y luego de una puesta por escrito en común.

4. De las colanas de recitación oral a los evangelios escritos

Para varios estudiosos¹⁵, el trabajo a realizar para determinar la génesis de los Evangelios canónicos –y de los Hechos de los Apóstoles– pasa por considerar la Tradición primitiva como un «todo», que comprende al mismo tiempo la «composición oral de recitados» y la «tradición oral de textos» compuestos por los Apóstoles alrededor de María.

Con respecto a los recitados, se trata de llegar a una auténtica comprensión de la «fuente oral». Pero para ello, es importante evitar un conocimiento erróneo de lo que es el fenómeno de la oralidad en una cultura llamada de «tradición oral». En estas culturas, los testimonios debían ser recitados, escuchados, meditados y retransmitidos «de corazón» (esto es, de persona a persona, y más aún, «de corazón a corazón»). Para comprenderlo mejor, mucho ayuda el referirse a las iglesias de tradición semítica que poseen una lengua cuya estructura sea –o haya sido originalmente– de composición y transmisión oral análoga a la del tiempo de Jesús, con obispos, diáconos, monjes, sacerdotes, que desempeñen funciones análogas a las de

¹⁵ Cfr. P. PERRIER Y F. GUIGAIN en los trabajos ya citados.

la Iglesia primitiva, como sucede en muchas de las así llamadas «iglesias orientales»¹⁶. Así es posible dilucidar la estructura de los diversos textos en «recitados-collares».

Con respecto a la tradición de textos, se volvió necesario, en un segundo momento de la catequesis apostólica, poner por escrito la recitación o los testimonios apostólicos orales, a fin que dicha tradición no se perdiese, y fue también necesario llevarla fuera de Jerusalén, donde muchos nuevos cristianos no eran del todo familiares con los modos de transmisión oral. Así se da origen a lo que hemos dado en llamar: «Memoria de los Apóstoles». El hecho que, en los textos actuales, encontremos que estos recitados orales se complementan perfectamente, es una prueba que fueron puestos por escritos siguiendo fielmente la predicación apostólica.

Dos cosas deben quedar en claro sobre los textos evangélicos: 1- La exégesis de oralidad ha permitido ver ahora cómo cada evangelio está constituido por textos provenientes de «testigos oculares»; 2- Este primer escrito: «Memoria de los Apóstoles», no fue compuesto por recolección de fragmentos o recitados escritos conservados separadamente, ni tampoco compuesto desde una visión teológica o para alguna finalidad teológica predeterminada ni en base a una primera fuente escrita perdida (como sería la fuente Q de la exégesis contemporánea). Eso es contrario a las culturas de tradición oral y tampoco la historia registra la existencia de una «comunidad primitiva creativa» que de origen a un texto unificado. Sí podemos decir que fue compuesto colocando por escrito la recitación oral de los Apóstoles alrededor de María.

Ciertamente, ese primer anuncio apostólico, recitación oral o «karo-zouthá» original de cinco perlas fue enriquecido. Ya en las sucesivas catequesis apostólicas se fueron probablemente añadiendo más perlas y collares, tomados siempre de las memorias de los Apóstoles con María¹⁷.

¹⁶ Son las iglesias: asirio-caldea (Iraq), también la siríaca, con sus variantes en la India (malabar y malankar), la copta de Egipto, la armenia. Es por esa razón que Perrier destaca mucho la colaboración prestada, en su investigación, por Monseñor Alichoran, que fue obispo mayor de la iglesia oriental asiria en Francia.

¹⁷ Sobre todo después de la primera dispersión apostólica, a partir de la persecución suscitada después de la muerte de Esteban (cfr. Hch 8,1ss).

Se sugiere un añadido de 12 perlas más, completando un total de 17. Son los llamados «collares o colanas suplementarias de los evangelios», ya que se encuentran en los actuales textos canónicos¹⁸.

Dichos actuales textos, los sinópticos y también el de Juan, fueron puestos por escrito en un segundo momento, como respuesta a la necesidad de reagrupar la tradición oral en «leccionarios litúrgicos», según las distintas comunidades a las cuales dichos textos se orientaban. Perrier sugiere, en base a datos de la tradición¹⁹, el siguiente orden:

-Mateo escribió a la comunidad de Jerusalén (comunidad hebrea);

-Marcos para una comunidad mixta (judía y gentil) en Roma;

-Lucas para una comunidad greco parlante, probablemente en Antioquía;

-Estos son completados por Juan quien reagrupa los textos llamados de «formación de los ancianos» (sacerdotes y obispos)²⁰.

Estos leccionarios litúrgicos, que son los evangelios canónicos que conocemos, también están agrupados en perlas y collares como lo estaban los recitados orales de los que proceden, y también la *Memoria de los Apóstoles*. Hay datos que parecen confirmarlo, en especial la antigua versión siríaca llamada *Pyshitta oriental*, que aún en manuscritos muchos más tardíos conservan la división en perlas y collares indicada con asteriscos y signos diacríticos. Por otra parte, los antiguos escritores eclesiásticos dan fehaciente testimonio que el contenido de la Memoria de los Apóstoles y los leccionarios que se siguieron (actuales evangelios) coinciden plenamente²¹. También enseñan que dichos textos fueron elaborados en circunstancias distintas. Ireneo, por ejemplo: «Mateo emitió un evangelio escrito para los hebreos en su propio dialecto, mientras Pedro y Pablo estaban predicando

¹⁸ Explicitadas por Perrier en *La transmission*, 306-308.

¹⁹ Por ejemplo Papías (en *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea, III, 39).

²⁰ Cfr. Préface de P. Perrier à F. GUIGAIN, *Evangeliaire*; [XVI].

²¹ En especial, el de Ireneo a fines del II siglo (*Adversus Haereses*, III, 4,2; «cuidadosamente preservaron la tradición... en ausencia de documentos escritos») y de algún modo, el testimonio de Papías ya citado.

en Roma, y sentaban las bases de la Iglesia. Después de su partida, Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, también puso para nosotros por escrito lo que había sido predicado por Pedro.

Igualmente Lucas, el compañero de Pablo, registró en un libro el Evangelio predicado por él. Más tarde, Juan, el discípulo del Señor, el cual también se había inclinado sobre su pecho, él mismo publicó un Evangelio durante su residencia en Éfeso en Asia»²².

Ambas tradiciones, la predicación de los Apóstoles y la puesta por escrito, coexistieron simultáneamente durante cierto tiempo, según Perrier, incluso en Roma hasta al menos el siglo III²³.

Este autor también ha profundizado en el análisis de la iglesia primitiva. Sostiene que, en base a la tradición judía, dos tipos de reuniones se llevaban a cabo: una el sábado a la tarde (siguiendo la costumbre hebrea), y era más bien un banquete fraternal, donde podían participar los catecúmenos, se leían las Escrituras y luego se escuchaba la *catequesis oral*. Recibía el nombre de **qubala** (de la raíz *qabala*: *transmitir, recibir*). En la segunda, la del domingo, sólo participaban los bautizados, se usaban aquí los *leccionarios* escritos (los futuros evangelios canónicos) y se realizaba la *fracción del pan* (cfr. Hch 2,42)²⁴. Se llamaba la **qurbana** (de la raíz *qorbana*: *ofrecer, consagrar*; de allí: *Qorbán*)²⁵.

5. Evangelios canónicos, recensiones, versiones

Los leccionarios a los que hemos hecho referencia irán cobrando poco a poco más importancia, de modo de alcanzar mayor difusión y constituir-

²² IRENEO, *Adv. Haereses*, III, 1,1.

²³ Siendo así, la misma fecha estimada de composición de los evangelios canónicos puede anticiparse enormemente respecto a las que supone habitualmente la exégesis moderna. Perrier sugiere entre el 34-41 para Marcos, 34-37 para Mateo, como máximo el año 48 para Juan definitivo y como máximo el 54 para el definitivo de Lucas, pudiendo ser anteriores (cfr. *La transmission*, 142).

²⁴ Hch 2,42: *Se atenían con constancia a la enseñanza de los apóstoles y a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones*. Se dice expresamente en el versículo anterior (v.41), que eran *los que se bautizaban*.

²⁵ Cfr. Préface a *Evangélaire*; [XVII].

se como los cuatro evangelios conocidos. Perrier atribuye a la autoría de los cuatro evangelistas no sólo la primera versión de los evangelios en arameo, sino incluso las mismas traducciones griegas. Esto también implicaría la diferencia de estilos y traducciones (en el griego) y el hecho que existan secciones que hayan sido compuestas directamente en griego (como el Prólogo de San Lucas o eventualmente el de San Juan, pero siempre con autoría apostólica)²⁶.

El hecho que hayan existido traducciones diversas del arameo al griego hace suponer que algunas podrían ser defectuosas. Eso es lo que parece haber ocurrido, y de hecho, el obispo Marción hace su aparición en Roma alrededor del 140, viniendo de Oriente Medio, y trayendo un canon del Nuevo Testamento bastante adulterado en numerosas partes, todo eso coronado por ideas personales con las cuales rechazaba el Antiguo Testamento –considerado obra de un demiurgo diabólico–²⁷ y partes de las enseñanzas del Nuevo, al mismo tiempo que acusaba a la iglesia de Roma y de Occidente en general, de laxismo en sus costumbres, y de contar ellos con escrituras adulteradas, especialmente las traducciones latinas.

²⁶ Cfr. P. PERRIER, *La transmission*, 208. Considera probable que Mateo haya dejado una versión en griego a la comunidad gentil de Antioquía antes de su partida de allí (año 37), y también explicaría lo que dice Ireneo de Marcos –y que hemos citado–, que «después de su partida... compuso su evangelio» (donde probablemente se refiera no a la muerte o «partida» de Pedro –en el 66– sino a la de Marcos para Alejandría de Egipto, donde –según la tradición– fundó la comunidad cristiana y redactó el evangelio hacia el 48 o 49).

²⁷ A ello contribuyó sin duda el contexto cultural de la «segunda guerra de Palestina», llevada a cabo por el emperador Adriano entre el 132-135 d.C. contra el caudillo hebreo *Bar Kokhba* (*hijo de la estrella*). Este personaje había sido identificado como el «Mesías» por el famoso rabino Aquiba, y había llevado a cabo una segunda revuelta judía contra los romanos, la cual acabó en un desastre y en su propia muerte y la de sus fuerzas. A esta revuelta había precedido, por mano del mismo Bar Kokhba, una matanza muy grande de cristianos de origen judío. Marcó este episodio la casi desaparición total de la iglesia judeo-cristiana (los que quedaron fueron los *nazarenos* o *ebionitas*, secta herética) y su reemplazo total por la iglesia de origen gentil y de lengua griega, incluso en Jerusalén. Muchos de estos nuevos cristianos despreciaban los orígenes hebreos.

Evidentemente, existió un gran trabajo de refutación de la herejía marcionita en todos los frentes: obras apoloéticas, como las de San Justino, un intento de Ireneo, el *Panarion* (o «tratado de las herejías») de Epifanio de Salamina y otros, pero también se llevó a cabo un gran trabajo de corrección de los textos evangélicos, sólo que elaborados no de común acuerdo, sino en lugares y por grupos diversos: Surgieron así las famosas «recensiones» (versiones corregidas del texto bíblico), o textos recensio-nales, sobre todo en griego. Las más famosas son: la recensión H (alejan-drina), la C (cesareense), la Occidental (D), la bizantina o Koiné (K), las cuales guardaban algunas ligeras diferencias entre ellas. Estos dieron lugar a las famosas «tradiciones textuales» que se conocieron durante siglos²⁸.

Ciertamente que también surgió en arameo la necesidad de contar con un texto corregido.

Este fue probablemente el origen del texto compuesto por Taciano en el 170 y que se lo conoce como el *Diatessaron* (*Armonía de los cuatro*). El mismo logra homogeneizar las variantes de los cuatro evangelios, aunque a costa de perder el ritmo y la homogeneidad de aquellas secciones que hemos dado en llamar las «colanas». El Diatesarón fue compilado sobre la base del evangelio de Mateo. La versión aramea de Mateo había llegado a ser el leccionario de los judeo-cristianos.

Cuando esta iglesia desaparece, quedando sólo los sectarios o ebio-nitas, este texto pasó a ser patrimonio de ellos, aunque sufrió numerosas adulteraciones, según mencionan muchos Padres de la Iglesia. Este evan-gelio adulterado recibió el nombre de *Evangelio según los Hebreos*²⁹.

²⁸ Según la crítica textual estándar vigente en los estudios bíblicos, como texto griego, la recensión alejandrina es considerada la que goza de mejores testimonios y la más cercana a un original, representada por los grandes códices unciales como el Vaticano (B), Sinaítico (a) y otros papiros menores del s. II; la bizantina ha sido la más utilizada por las iglesias de lengua griega, probablemente derivada de la recensión de Luciano de Antioquía (s.III). Las otras dos son minoritarias en cantidad de manuscritos.

²⁹ Un estudio exhaustivo sobre el tema lo realiza J. M. LAGRANGE, *L'Évangile selon les Hébreux*, en *Révue Biblique* XXXI, 2 (1922) 161-181 y XXXI, 3 (1922) 322-349.

Perrier sostiene que la recensión anti-marcionita no alcanzó el confín de la iglesia más oriental, la iglesia asirio-caldea ubicada en Mesopotamia, que cayó muy temprano dentro de la órbita del imperio parto, enemigo acérrimo del imperio romano primero y del bizantino después.

Sostiene que esta iglesia conservó un leccionario que refleja fielmente el texto evangélico de la iglesia madre de Jerusalén (este último conocido como *Pshytta: original, simple*), sólo que vocalizado en dialecto arameo oriental, el que se hablaba en Mesopotamia. Dicho texto canónico oriental se lo conoce con el nombre de *Peshitta*, y se habría conservado casi íntegro en algún manuscrito siríaco posterior (el *vat syr 12*) y en alguna traducción latina realizada sin la mediación del griego (como el del *Codex Brixianus* o «*Vetus Latina Brixinensis*»), manuscritos conservados hasta hoy. También en alguna traducción griega, como veremos a continuación. Todas estas versiones no son deudoras ni proceden de la recensión anti-marcionita, y habrían conservado mucho más puro el texto de la iglesia madre.

Con respecto al griego, se sabe que Ireneo deja el Asia Menor alrededor del 170, para instalarse en Roma primero y en Lyon después. Llevaba consigo un texto griego, sobre el cual elaboró comentarios en latín. Una copia algo más tardía de dicho texto griego es el D05 o *Codex Bezae*, que se considera testimonio de la forma griega del texto usada en Esmirna y Éfeso, y que recoge la tradición catequística de Timoteo en Éfeso, donde, según la misma tradición, esta poseía los Evangelios y los Hechos completos. Este códice presenta grandes semejanzas con el *vat syr 12* y las versiones arameas de las iglesias orientales. Todo parece indicar que se trata entonces de un texto pre-recensional. Pero he aquí que el griego del D05 presenta un texto mediocre, lleno de arameísmos (giros y expresiones arameas, mal traducidas al griego), mientras que el manuscrito siríaco-araméo al cual hemos hecho referencia (el *vat syr 12*), presenta una lengua elegante. Todo hace pensar que el D05 es una traducción griega de un texto pre-recensional siríaco y no al revés³⁰.

³⁰ El siríaco representa la última evolución dialectal del arameo, llamado «dialecto occidental» y fue dotado de un sistema de escritura propio por San Efrén y sus monjes hacia el siglo IV.

Esto explicaría también la existencia de versiones latinas pre-recensionales, como hemos visto.

También las versiones siríaco-aramneas sufrieron los efectos de la recensión anti-marcionita: algunos de los manuscritos conocidos como versión *vetus syriaca*, palimpsesto descubierto en el monasterio del Monte Sinaí, pero que posee muchas glosas (pequeños comentarios) explicativas provenientes de la exégesis alegórica sobre el texto griego alejandrino, según consta en manuscritos del s. II. Esto quiere decir que la «*vetus syriaca*» no es más que una re-conversión tardía, al arameosiríaco, de un texto ya recensional o bien moldeado sobre la base del Diatesarón de Taciano. Se sabe, en efecto, que el obispo siríaco Rábula de Edesa (412-435), fundador de la escuela exegética de dicho lugar, hará una revisión en siríaco o arameo occidental en el siglo V, muy difundida y utilizada, que recibirá el nombre de *Peshitto de Rábula*, para contrarrestar las versiones en siríaco popular y el uso del Diatesarón. Esta versión será impuesta y difundida en las dieciséis diócesis de su eparquía, pero será rechazada por los cristianos de Mesopotamia por considerarla alejada del texto en uso en Oriente (*Peshitta*)³¹. Se estima que difieren entre sí en unas treinta variantes aproximadamente, pero aún así, los manuscritos de la *Peshitto*, mejor conservados, todavía reportan los signos diacríticos (asteriscos, dobles o puntos; ★ o ★★; .) que señalan las distintas perlas o colanas evangélicas originales de la transmisión oral. La *Peshitta* oriental, en cambio, conservará los signos de separación de las perlas pero no de los collares³². De todos modos, todo esto es un testimonio fuerte a favor de la conservación, en Oriente, de los indicios de la transmisión oral de los Evangelios y de los Hechos, al menos hasta el siglo V después de Cristo.

6. Conclusión

Obviamente, el estudio de la transmisión oral de los evangelios no es un tema que pueda considerarse sellado o terminado. Existe todavía un vasto campo sobre el cual investigar y profundizar. En dicho proceso, habrá que distinguir cuidadosamente entre aquello que es meramente técnico o instrumental, de aquello que implica una elaboración teológica posterior

³¹ Cfr. P. PERRIER, *La transmission*, 114-116.

³² Cfr. Préface a *Evangeliaire*; [XIX].

EL PROCESO DE LA TRANSMISIÓN ORAL DE LOS EVANGELIOS

(o más aún si se tratase de una pre-comprensión teológica). Habrá que atenerse también, especialmente en esto último, al juicio del magisterio eclesiástico, que permanece siempre la norma próxima de la Fe. No habrá que otorgar fácilmente valor definitivo a los meros indicios, pero tampoco se los puede despreciar, especialmente cuando se constatan en diversas ocasiones y comienzan a engarzarse mutuamente constituyendo un sistema, explicándose y complementándose unos con otros.

En algunos de sus libros, Perrier y otros autores muestran como el análisis de la transmisión oral en arameo permite dar claridad y diafanidad a la exégesis, al mismo tiempo que mayor profundidad a los misterios teológicos de allí deducidos. Permite asegurar el ligamen indisoluble que existe entre exégesis bíblica y teología, y ver a las claras como la composición de los evangelios se remonta a la época apostólica y a los mismos evangelistas, reforzando los datos ya conocidos por tradición en dicho sentido. Es de esperar que esta vía pueda ser explorada sanamente por muchos estudiosos y apasionados de los textos evangélicos.

EL ANGEL DE LAS ESCUELAS

(LEYENDA)

A los Seminaristas de Barbastro.

¡Ah! los años más dichosos,
los años de mi carrera
los que se ha llevado el tiempo
en sus alas tan ligeras!...
¡Rincones del Seminario
que voces de gozo alegran!
¡Día de Santo Tomás,
fiesta estudiantil bien llena
en la Iglesia y refectorio,
en el campo y academia!
Fiesta de Santo Tomás
que tanto bien me recuerdas:
¿por qué cuando ahora vuelves
tu faz ya no es tan risueña?...

Era por aquel entonces
cuando leí esta leyenda
que transcribo y os la ofrezco,
plantel de nuestras iglesias:
«Un día, allá en las moradas
de las milicias angélicas,
oreadas de continuo
por auras de paz eterna,
San Gabriel halló una “Suma”,
y al hojearla y leerla
con pasmo y creciente asombro
halló descrita la esencia,
la vida, el ser, las virtudes,
prerrogativas, grandezas,

los coros y jerarquías
de las cohortes supernas;
pero con tales colores,
descripciones tan perfectas
que debió ser de algún Ángel
la pluma que así escribiera.
Esto pensaba Gabriel,
mientras una turba inmensa
de Ángeles le rodeaba,
curiosos de su extrañeza.
Y al verles el gran Arcángel
les habló así: ¿Quién creyera
que nuestros secretos íntimos
alguien de la especie nuestra
habrá de descubrir
a los de la baja tierra?!...
¿Quién escribió este volumen
sobre nuestras excelencias?
Mas los Angeles callaban,
que ninguno tal hiciera;
hasta que Miguel clamó:
– ¿cuyo es el nombre que lleva
el título? – y respondieronle:
– ¡que se mire! ¡que se lea! –
Y Gabriel volvió las hojas,
y leyó, y dio la respuesta;
– Santo Tomás de Aquí... no;
¿que no?... ¿y esta suma ciencia?
Pues yo digo: de Aquí... sí;
un Ángel debió exponerla –
Habló entonces Rafael
y dijo de esta manera:
– Razón tenéis, almo Príncipe;
conozco la pluma experta
del que escribió este volumen,
y es un Ángel... de la tierra,
Ángel en sabiduría,
más Ángel por su pureza;

los hombres todos le llaman,
el Ángel de las Escuelas –
– Es de un Ángel, es de un Ángel
exclamó la turba angélica:
Santo Tomás de Aquí... sí,
el Ángel-Sol de la ciencia».

Tal es, jóvenes levitas,
la deliciosa leyenda,
que a vuestro Patrón dio el título
del Ángel de las Escuelas.
Que los celestes aromas
de vuestra pureza angélica
perfumen esos rincones
que hoy llenan notas de fiesta.
La luz del saber divino
brille en vuestra inteligencia,
y seáis faro del mundo,
y seáis sal de la tierra,
el orgullo de Barbastro
la gloria de vuestra Iglesia.
Así al Angélico pide

*Mosén Felipe Corella.
Barbastro, 7-3-30.*

CARTA CIRCULAR DE LA FUNDACIÓN DE LA CASA DE FORMACIÓN MONÁSTICA «NUESTRA SEÑORA DEL PUEYO»

*P. Lic. Gonzalo Ruiz Freites, I.V.E.
Vicario General - Encargado de la Rama Monástica del Instituto
Roma, 1 de abril de 2013*

*«El monje se parece al mártir
no solamente por su ascesis
y sus renunciaciones, por su heroica
perseverancia y su consagración
especial a la Pasión de Cristo,
sino también por su retiro voluntario
en una vida escondida»¹.*

Queridos todos:

Con gran alegría les comunicamos que por gracia de Dios a mediados de este año podremos concretar un antiguo proyecto del Gobierno General del Instituto: contar con una casa de formación para nuestros seminaristas monjes.

Esta casa funcionará en el Monasterio «Nuestra Señora del Pueyo», en Barbastro, España. Hace aproximadamente un año que venimos preparando el proyecto, dando diversos pasos y realizando consultas a los miembros de la Rama monástica y a los Provinciales involucrados. Y ayer, Domingo de Pascua, el Sr. Obispo de Barbastro-Monzón ha dado su consentimiento formal, con gran alegría de su parte.

Con este proyecto queremos que los seminaristas que deseen ser monjes puedan ingresar en esta casa a partir de segundo año de Teología y cursar allí los últimos tres años de formación teológica, viviendo a pleno la

¹ DOM JEAN PROU OSB, *La clausura*, Ed. Claretianas 2011, 74.

vida monástica y teniendo las clases en el mismo monasterio. El monasterio contará inicialmente con tres sacerdotes, y en enero del próximo año se sumará un cuarto. Las clases serán dadas por estos mismos Padres y otros cursos intensivos estarán a cargo de Padres de la Provincia «Nuestra Señora del Pilar» y de profesores del Centro de Altos Estudios «San Bruno Obispo de Segni». El Superior será el P. José Giunta, ordenado sacerdote en el año 1991, licenciado en Teología Moral por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma y actualmente Rector del Santuario «Our Lady of Peace» (San José, USA). Este año comenzarán allí la vida monástica un diácono y cinco seminaristas provenientes de nuestros seminarios de USA, Italia y del Monasterio de Argentina. La comunidad inicial contará con 9 miembros.

Es nuestro deseo que la rama monástica del Instituto se consolide cada vez más. Por gracia de Dios hay muchos seminaristas y sacerdotes que en los últimos años han manifestado su deseo de vivir la vida contemplativa. Confiamos y suplicamos a Dios para que este proyecto redunde en grandes bienes espirituales para la Iglesia, cuyo corazón son los miembros dedicados enteramente a la contemplación. Ellos, nos enseña el Concilio Vaticano II, «ofrecen a Dios un eximio sacrificio de alabanza, enriquecen al Pueblo de Dios con frutos abundantísimos de santidad, le edifican con su ejemplo y lo acrecientan con una misteriosa fecundidad apostólica. De esta manera son gala de la Iglesia y manantial para ella de gracias celestiales»². Nuestro Directorio de Vida Contemplativa nos recuerda también que «toda la vida de los religiosos debe ordenarse a la contemplación»³ como elemento constitutivo de la perfección cristiana. Pero, además, ‘es necesario que algunos fieles expresen esta nota contemplativa de la Iglesia viviendo de modo peculiar, recogiénose realmente en la soledad’⁴. Ésta ha sido la misión de los monjes, quienes fueron y siguen siendo testigos de lo trascendente, pues proclaman con su vocación y género de vida que Dios es todo y que debe ser todo en todos⁵. Ellos están a la vanguardia del movi-

² *Perfectae caritatis*, n. 7.

³ S. TOMÁS DE AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, pars 3 cap. 4

⁴ CONGR. PARA LOS INST. DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instrucción *Venite Seorsum*, (15/8/1969), n. 1.

⁵ Cf. 1 Cor 15,28.

miento de retorno de toda la creación al Creador y tienen prisa de llevarlo a término renunciando a todo y apuntando directamente al fin»⁶.

La apertura de esta casa es una gracia singular que atribuimos a Nuestra Señora del Pueyo, a los Mártires benedictinos de esa casa, asesinados en 1936 y que serán beatificados el próximo 13 de octubre, y a nuestros queridos Mártires claretianos, Patronos de nuestro Seminario en San Rafael.

Los 18 mártires del Pueyo -el p. Mauro Palazuelos y compañeros- están sepultados en la Iglesia del Monasterio. Ellos compartieron la misma prisión de los mártires Claretianos en el Colegio de los Padres Escolapios de Barbastro: los miembros del seminario claretiano estaban presos en la planta baja; los benedictinos del Pueyo, junto con los padres escolapios, algunos laicos y el Beato Florentino Ascensio Barroso, Obispos de Barbastro, estaban en el primer piso. Todos fueron martirizados brutalmente. Durante aquellos terribles días de julio y agosto de 1936, en ese Colegio hubo una comunidad de religiosos que se prepararon de manera intensa para el martirio, o si se quiere, para lo más importante: ir al Cielo. Durante muchos días se apoyaron y consolaron mutuamente con oraciones, sacrificios y obras de caridad que merecen estar entre las páginas más gloriosas de la historia de la Iglesia y convirtieron esa prisión en un verdadero anticipo del Cielo⁷. ¡Ojalá ellos nos enseñen a vivir cotidianamente de esa manera en todas nuestras comunidades!

Además El Pueyo es un lugar santificado por la aparición de Nuestra Señora a un pastor, San Balandrán, ocurrida en el año 1101. A partir de ese momento el lugar se convirtió en meta de peregrinaciones de gente de toda la comarca y de toda España. Después de varias vicisitudes históricas, los monjes benedictinos se instalaron allí en 1889. La iglesia, que alberga la venerada estatua de Nuestra Señora, es el santuario mariano de la diócesis de Barbastro-Monzón y está a cargo de nuestro monjes desde el año 2009.

La Providencia de Dios nos ha llevado al Pueyo y nos da ahora todo lo necesario para poder contar allí con esta casa de formación, bajo el amparo

⁶ *Directorio de Vida Contemplativa del IVE*, n. 3.

⁷ La diócesis de Barbastro fue, de hecho, la que más martirios de sacerdotes sufrió en proporción a su población: el 90% del clero fue ejecutado. Además fueron martirizadas otras 800 personas, entre religiosas y laicos.

de Nuestra Señora y de los Mártires benedictinos. Que Ella y sus hijos predilectos, los mártires, protejan y bendigan este proyecto, para que dé abundantes frutos para gloria de Dios y bien de las almas.

¡Muy felices Pascuas para todos!

En Cristo y María.

PÁGINAS INOLVIDABLES

MENTIRAS O IGNORANCIA

Lic. Edmundo Gelonch Villarino

Córdoba, 14 de febrero de 2013

Uno puede saber muchas cosas, por aquella ventaja del diablo, que «sabe por diablo, pero más sabe por viejo». Y así no puede menos que compadecer a quienes, tras arduas investigaciones, terminan creyendo saber lo que no saben.

Lo digo por un padrecito jesuita que firma Gustavo Morello S.J., y publica en «Hoy día Córdoba», algo titulado «La Perla y Primatesta» (aclaro que no defiendo a Primatesta si es que lo necesita y que nunca fui su amigo)¹. El pobre P. Morello declara «hace años que estudio, desde la sociología, el tema de lo religioso y la violencia política (...)». Lástima de tiempo malgastado. Como yo viví lo que él cree haber estudiado, le aportaré algunos datos testimoniales.

La Perla no fue un «campo de detención clandestino». Durante la guerra no declarada legalmente que vivimos entre 1964 y 1989, y cuya existencia está reconocida en la Sentencia 13 de la Suprema Corte de Justicia, cuando condenó a los comandantes en jefe, cualquiera sabía que La Perla era un puesto en el campo de maniobras del Tercer Cuerpo de Ejército, cuyos edificios se veían desde la autopista a Carlos Paz.

Los militares, durante muchos años, se negaron a combatir al terrorismo, permitiendo los asesinatos, las bombas y los atentados en los que morían civiles, políticos, jueces que habían encarcelado a terroristas, etc., a veces asesinados con sus hijos o familia. Recuerdo en particular, bajo el gobierno democrático de Isabelita, el año que murió Perón, los asesinatos de los profesores Jordán Bruno Genta y Carlos Alberto Sacheri, filósofos

¹ «La Voz del Interior», 14/02/13 (edición electrónica).

católicos. Pero los militares no querían actuar: en todo caso era «asunto policial».

Así que cuando el Gobierno Democrático ordenó «la aniquilación de la guerrilla», hubo que improvisar todo: el Estado no estaba preparado para enfrentar la agresión de miles de combatientes armados, adoctrinados casi siempre en las universidades estatales y católicas, dirigidos militarmente desde Cuba y espiritualmente por «capellanes» tercermundistas. Hablo de los que conocí, por ejemplo, de Milan Viscobich, Erio Vaudagna, «el gato» Rivarola, Marcelo Sarrailh, Guillermo Mariani, Oreste Gaido y otros que no traté tan cercanamente porque yo colaboré con los de mi parroquia. Me consta la filiación espiritual del famoso terrorista Miguel Ángel Barrionuevo (mi ex alumno que colocó 8 bombas en el Palacio de Justicia en 1971 y murió tiroteándose en la Ruta 20), dirigido por Vaudagna y por Monseñor Angelelli.

Conociendo mis estudios de Santo Tomás, Vaudagna me contaba que el «prefería leer el Evangelio desde otra filosofía, de alemanes», como Karl Marx. Y eso, dijo, enseñaba desde sus cátedras en el Seminario Mayor Nuestra Señora de Loreto, de la Arquidiócesis de Córdoba. Y también es cierto que no encontraba mejor representación humana del Verbo Encarnado, que el «Che» Guevara, centro del pesebre navideño parroquial. En cambio, Marcelo Sarrailh, sobre Santo Tomás de Aquino me dijo que «era un ignorante: no sabía teología bíblica». Aún conservo un pergamino firmado en agradecimiento por las clases que me pidieron para la juventud parroquial, y que duraron dos domingos.

Así que cuando los militares no tuvieron más remedio que obedecer al Gobierno civil y enfrentar al terrorismo marxista, no estaban preparados. Morían de ambos lados en los enfrentamientos callejeros, y cuando los vecinos denunciaban talleres de armamento, cárceles «del pueblo»² o depósitos de armas clandestinos, los detenidos en la acción eran llevados a instalaciones militares, porque no cabían en las policiales ni penitenciarias.

Ciertamente, fueron cientos de estudiantes universitarios (mis compañeros a veces), hijos de familias burguesas acomodadas, los que pasaron

² Cuevas o agujeros donde retenían y torturaban a las personas secuestradas antes de asesinarlas.

por instalaciones militares: algunos –como mi amigo y colega Carlos Álvarez Igarzábal– fueron devueltos a su casa por comisiones mandadas por oficiales, ofreciendo disculpas a su esposa tras haber comprobado su inocencia. Otros permanecieron allí y salieron pese a su militancia en el PRT³ (como mi compañero Luis Reyes⁴), y otros desaparecieron.

Las instalaciones de La Perla no eran clandestinas, y estaban reguladas por las reglamentaciones legales. En Córdoba, eran las más apropiadas para concentrar detenidos, en razón de sus condiciones: aislamiento de vecindarios, tamaño, posibilidad de dar seguridad. Como los terroristas elegían blancos donde hubieran muchas víctimas (como oficinas muy concurridas, galerías comerciales céntricas, dependencias públicas), se trataba de no poner en peligro a la población civil.

De modo que el «Centro *Clandestino* de Detención de La Perla» es un invento posterior, no sé si de las Madres de terroristas, de las Abuelas de hijos de terroristas, de los HIJOS de terroristas, o de los mismos terroristas sobrevivientes y gobernantes.

Y algo más sobre «los cristianos comprometidos» que menciona el padrecito Morello: los que conocí, no estaban «comprometidos» con las necesidades de los más necesitados: estaban «comprometidos con la violencia revolucionaria» y me consta que predicaban la lucha de clases marxista.

En cambio, en las barriadas polvorientas de casuchas miserables⁵, que mi esposa, asmática, recorría bajo el sol llevando a la Virgen y anotando necesidades, y que los párrocos «comprometidos con la opción por los pobres» se negaban a incorporar a sus parroquias, se daba atención espiritual, misas y sacramentos. Pero eso lo hacían el P. Miguel Ángel Regueiro, el P.

³ PRT: Partido Revolucionario de los Trabajadores, brazo político del Ejército Revolucionario del Pueblo, que combatía en la selva tucumana y en muchas ciudades.

⁴ Compañero al que debo gauchadas; una de ellas, avisarme que sería asesinado en 1973 si no dejaba de enseñar en la Escuela de Aviación. Figura como «desaparecido» (CONADEP), pero ha tenido actuación pública posterior a 1984.

⁵ A veces, en la única habitación, la familia convivía con el caballo que tiraba el carrito usado para seleccionar basuras. Y de eso comían, bajo gobiernos democráticos y «populares». Y allí rezaban.

Roque Puyelli, el P. Fr. Tadeo Coradazzi, el P. Iván Rolando Luna, el P. E. Maidana, y otros veteranos de Malvinas, porque casualmente, eran Capellanes Militares. Y fue el P. Regueiro, con personal militar voluntario del Ejército argentino, quienes construyeron casitas a la víctimas del tornado en el pobre Barrio San Roque... ¡Qué lindo sería que la sociología del P. Morello incorporase estos datos...!

Y una más: cuando dice que «los católicos comprometidos (...) nunca abandonaron la Iglesia Católica» (como lo hicieran los cismáticos lefebvristas), vuelve a confundirse: la mayoría de los «tercermundistas» que nombra, abandonaron el ministerio sacerdotal para casarse o convivir, aceptaron lucrativos puestos gubernamentales y arrojaron la máscara católica para definirse marxistas revolucionarios, y algunos, defensores de la homosexualidad y la ideología de género. Un apóstata y rebelde contra Roma, ¿abandona o no la Iglesia? Ah, y el Papa declaró que los lefebvristas no entran en el ecumenismo porque pertenecen a la Iglesia Católica.

Quiero creer que el R. P. Gustavo Morello S. J. es hombre joven, que no vivió esos tiempos, y es víctima de la propaganda mentirosa. ¡Vea qué sociología!

EL TEÓLOGO RESPONDE

**¿TENEMOS QUE REVELARLE
LA GRAVEDAD DE SU ESTADO A UN
ENFERMO TERMINAL?**

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes I.V.E.
San Rafael, Argentina

Cuando mi padre estuvo grave (enfermedad de la que falleció) nos planteamos el problema de si debíamos decirle su estado o no. Algunos de mis hermanos querían que no le dijéramos nada; otros decían que era conveniente advertirlo. No pudimos ponernos de acuerdo. ¿Qué hay que hacer en estos casos: decirle la situación al enfermo o callar?

Estimado:

Le respondo tomando algunas ideas de la *Carta a los agentes de la salud*, del Pontificio Consejo para los Agentes de la Salud, nn. 125-127.

Decirle a quien está en el momento de la partida suprema la verdad sobre el diagnóstico y el pronóstico, y en general a cuantos padecen una enfermedad incurable, plantea un problema de comunicación.

La proximidad de la muerte hace difícil y dramática la notificación, pero no exime de la veracidad. La comunicación entre el que está muriendo y sus asistentes (médicos y parientes) no puede establecerse sobre el fingimiento. Éste jamás constituye una posibilidad humana para quien se halla en el final de su vida y no contribuye a la humanización del morir.

Existe un derecho de la persona a estar informada sobre su propio estado de vida. Este derecho no disminuye ni se excluye en presencia de un diagnóstico de enfermedad que conduce a la muerte, sino que encuentra motivaciones ulteriores.

A tal información, en efecto, están vinculadas importantes e indelegables responsabilidades.

Aquí se ubican, entre otras, las responsabilidades ligadas a las terapias a seguir con el consentimiento informado del paciente. Pero también, y es más importante aún, la aproximación de la muerte lleva consigo la responsabilidad de cumplir determinados deberes que miran las relaciones propias con la familia, el ordenamiento de eventuales cuestiones profesionales, la resolución de asuntos pendientes con terceros..., y exige la disposición a determinados actos que se han de realizar con plena conciencia, para prepararse al encuentro con Dios, entre otros, el acercarse al sacramento de la penitencia y recibir los sacramentos de los moribundos (unción de los enfermos y la sagrada Comunión en forma de Viático¹).

No se puede abandonar la persona a la inconciencia en la «hora» decisiva de su vida, substrayéndola de sí misma y de su última y más importante decisión. «La muerte representa un momento demasiado esencial para que su perspectiva sea evitada»². Como dice el Catecismo de la Iglesia Católica: «La muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, y el fin del tiempo de la gracia y de la misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino»³.

Pero el deber de decir la verdad al enfermo terminal exige *discernimiento* y *tacto humano*. No puede consistir en una comunicación indiferente

¹ Literalmente el término «viático» designa las provisiones para el viaje. En la tradición de la Iglesia indica, ordinariamente, el sacramento de la Eucaristía que se da a los moribundos a punto de pasar de este mundo al otro. En el momento en que el enfermo se acerca a la eternidad, tras la reconciliación de sus pecados en el sacramento de la penitencia, y después de la unción, la Iglesia le da el viático. El Ritual recomienda recibirlo durante la celebración de la Santa Misa, celebrada ante el moribundo, de manera que el enfermo pueda comulgar bajo las dos especies: la comunión en forma de viático es realmente un signo especial de la participación en el misterio que se celebra en el sacrificio de la Misa, el misterio de la muerte del Señor y de su paso al Padre. De esta manera se confiesa que la Eucaristía, el Cuerpo de Cristo, es una «semilla de inmortalidad», un «antídoto contra la muerte», un «derecho a la gloria», o sea, la prenda y las arras de la resurrección y de la transfiguración final.

² Cf. Pont. Cons. «Cor Unum», *Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos*, 27 julio 1981, en *Enchiridion Vaticanum*, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1159, n. 6.1.1.

³ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1013.

del diagnóstico y correspondiente pronóstico. La verdad no va oculta ni tampoco simplemente notificada en su desnuda y cruda realidad. Debe expresarse con exquisita caridad, estableciendo con el enfermo una relación de confianza, acogida y diálogo que sabe encontrar los momentos y las palabras. Existe una comunicación que sabe discernir y respetar los tiempos del enfermo e ir al ritmo de ellos. Existe un hablar que sabe acoger sus preguntas y también suscitarlas para dirigirlo gradualmente al conocimiento de su estado de vida. Quien busca estar presente ante el enfermo y es sensible a su suerte, sabe encontrar las palabras y las respuestas que le permitan comunicarse en la verdad y en la caridad: «siendo sinceros en el amor» (Ef 4,15).

«Cada caso particular tiene su exigencia, en función de la sensibilidad y de la capacidad de cada uno, de las relaciones con el enfermo y de su estado; en previsión de sus eventuales reacciones (rebelión, depresión, resignación, etcétera), se lo preparará a afrontarlo con calma y con tacto»⁴. Lo importante no consiste en la exactitud de lo que se dice, sino en la relación solidaria con el enfermo. No se trata solamente de transmitir datos clínicos, sino de comunicar significados.

En esta relación la perspectiva de la muerte no se presenta como invencible y pierde su poder angustiante: el paciente no se siente abandonado y condenado a la muerte. La verdad que le viene así comunicada no lo cierra a la esperanza, porque lo hace sentir vivo en una relación de compartir y de comunión. Él no está solo con su enfermedad: se siente comprendido en la verdad, reconciliado consigo mismo y con los otros. Él es sí mismo como persona. Su vida, a pesar de todo, tiene un sentido, y el morir se despliega en un horizonte de significado verificable y trascendente.

Con un gran sentido de los límites de esta vida y de la verdad de la otra, describió Cervantes la actitud del médico del hidalgo de la Mancha cuando escribió: «Llamaron sus amigos al médico, tomóle el pulso, y no le contentó mucho, y dijo que, por sí o por no, atendiese a la salud de su alma, porque la del cuerpo corría peligro».

⁴ Pont. Cons. «Cor Unum», *Algunas cuestiones éticas...* n. 6.1.2.

La salud del alma exige, a menudo, tomar conciencia de que la fractura de este cuerpo puede estar cercana. Y es grande caridad que el interesado lo sepa, en la medida en que esto sea posible.

INTERCAMBIOS

Gladius, n° 84, 2012.

Lecture et Tradition, nn° 18-20, octubre-diciembre 2012.

Lectures Francaises, nn° 667, noviembre 2012.

Yachay, n° 55-56, Primer y segundo semestre 2012, año 29.

Siempre P`alante, nn° 685-691, diciembre 2012-marzo 2013, año XXXI.

Humanitas, n° 69, verano 2013, año XVIII.

Sapientia, nn° 231-232, 2012, año LXVIII.

Revista Agustiniana, n° 160, mayo-agosto 2012, vol LIII.

Verbo, nn° 509-510, noviembre-diciembre 2012, año L.

Teología, n° 108-109, agosto-diciembre 2012, Tomo XLIX.

Ecclesia, nn° 3, julio-septiembre 2012, volumen XXVI.

Anuario Epimeleia, n° 1-2, 2010-2011, año I.

Il Rosario e la Nuova Pompei, nn° 6, noviembre-diciembre 2012, año 128.



NOTICIAS

- **Convivencia de los seminaristas en Bariloche**

Durante el mes de febrero se llevó adelante la tradicional convivencia de los seminaristas en Bariloche. Como se viene haciendo en los últimos años, acampamos junto al Lago Guillermo. Por gracia de Dios tuvimos un clima bastante favorable para realizar las salidas a la montaña y también de pesca. Como novedad este año un grupo de siete seminaristas acompañados por el P. Francisco Muñoz, pudo ascender hasta la cumbre del Volcán Lanín.

- **Lectio Brevis y exámenes de Universa Philosophia**

El miércoles 6 de marzo se dio inicio al Año Lectivo 2013 con la Lectio Brevis a cargo del P. Lic. Fernando Vicchi, quien disertó sobre «La negación del dogma católico en la doctrina protestante». Una vez concluida la misma, se celebró la Santa Misa presidida por el P. Ricardo Clarey junto a toda la familia religiosa.

Y el jueves 7 por la mañana rindieron algunos seminaristas que terminan la filosofía el examen de Universa Philosophia, el cual por gracia de Dios tuvo muy buenos resultados. Los seminaristas Diego Barazzutti y Juan Manuel Muñoz alcanzaron la nota máxima (10) y los tres restantes que rindieron el examen oral también aprobaron.

- **Curso intensivo de latín**

Desde el martes 12 hasta el sábado 16 de marzo, dos seminaristas de nuestro Instituto pudieron participar del Curso intensivo de latín que se llevó a cabo en las instalaciones de la parroquia San Maximiliano Kolbe, organizado por el Instituto «*Alfredo Bufano*» en la persona del P. Dr. Javier Olivera.

El curso dirigido especialmente para los docentes y egresados de nuestras instituciones, fue dictado por los profesores Andrés Pasquier y Marcos Vedia, especializados en la academia «*Vivarium Novum*», quienes se sirvieron principalmente del libro «*Familia Romana*» del profesor Huns Orberg para el transcurso de las clases y a la vez abrieron el acceso a algunos autores clásicos como Fedro, Plauto, Séneca y el egregio S. Agustín.

Participaron en total unos 20 alumnos, entre los cuales se contaban dos sacerdotes, seminaristas, religiosas, y otros profesores y estudiantes. Todos quedaron muy contentos con los progresos que pudieron hacer a lo largo del curso en la profundización de la lengua, especialmente en orden al uso activo de la misma.

- **Lectio Brevis del Profesorado de Filosofía**

Las carreras terciarias correspondientes al Instituto Alfredo Bufano (Literatura, Filosofía y Gerontología) e Isabel la Católica (Magisterio) dieron inicio al año lectivo con la Santa Misa y la Lectio Brevis del Viernes 22 de marzo por la tarde. Más de 50 personas, entre los que se contaban los profesores, directores de carrera y alumnos se hicieron presentes.

La Lectio Brevis estuvo a cargo del P. Martín Juillerat, quien disertó en un primer lugar de la importancia del seguimiento de la vocación en la plenificación personal y se sirvió del testimonio de dos grandes santos maestros (San Juan Bosco y San Marcelino Champagnat).

- **Concierto del Instituto Doménico Zipoli**

El mismo viernes por la noche se realizó el 1° concierto de la XX temporada del Instituto Doménico Zipoli en el Monasterio Santa Teresa de los Andes. El mismo corresponde a la primera presentación del ciclo de conciertos que se realizarán con motivo del Año de la Fe, resaltando, en este caso, el misterio cuaresmal.

Estuvo compuesto de tres partes: canto gregoriano a cargo de las hermanas contemplativas; instrumental, en clavicémbalo y violín, interpretado por el P. Edgardo Catena y el seminarista Alejandro Cunietti; y la última parte polifónica también entonados por las religiosas monásticas.

- **Ejercicios Espirituales de Semana Santa**

En Semana Santa se han predicado un total de diez tandas de ejercicios espirituales con un total de 456 ejercitantes en San Rafael. Damos gracias a Dios, por las innumerables gracias recibidas en estos días.

- **Institución del Lectorado y Acolitado**

El día 27 de mayo del presente año, un grupo de seminaristas de nuestro Instituto, pertenecientes al segundo y tercer año de la teología, recibie-

ron las Órdenes Menores del Lectorado y Acolitado de manos de Mons. Eduardo María Taussig, Obispo de San Rafael. La Misa tuvo lugar a las 19.30 hs en la Parroquia Nuestra Señora de los Dolores, teniendo lugar luego de la misma una cena familiar para agasajar a los nuevos instituidos.

- **Libro del P. Cornelio Fabro en formato e-reader**

Queridos todos,

Les anunciamos que por gracia de Dios se ha podido publicar el primer libro de Fabro en formato digital para Kindle Reader.

Este formato puede ser leído también por otros aparatos bajando el apóposito programa.

La importancia de esta publicación está en el hecho que -de un modo muy fácil- se pueda disponer en todo el mundo de las obras de Cornelio Fabro.

En esta página puede accederse al libro (http://www.amazon.com/Metafisica-Partecipazione-Cornelio-Complete-ebook/dp/B00BT0N5FC/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1363433663&sr=8-1&keywords=nozione+metafisica+di+partecipazione).

In Domino.

*P. Gianluca Trombini, I.V.E.
Progetto Culturale Cornelio Fabro.*

RECENSIONES

P. HIGINIO ROSOLÉN, I.V.E.

El León que escribió de Cristo. Una introducción a la lectura del Evangelio de San Marcos.

DR. PABLO VERDIER MAZZARA

Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio.

P. HIGINIO ROSOLÉN, I.V.E.

San Rafael, el buen ángel de Dios.

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, I.V.E.

El dolor salvífico.

PLÁCIDO MARÍA (MIGUEL) GIL IMIRIZALDU, O.S.B.

Iban a la muerte como a una fiesta. Memoria del martirio de Barbastro.

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO

Les a Humanidad.

CHARLES DE FOUCAULD

Meditazione sulla Passione del Signore.

FABRICE HADJADJ

Parcela con la morte. Anti-metodo per vivere.

P. HIGINIO ROSOLÉN, I.V.E.

***El León que escribió de Cristo.
Una introducción a la lectura del
Evangelio de San Marcos***

EDIVE, Colección Bíblica n. 2,
San Rafael (Mendoza)
2010, 39 pp.

Este opúsculo es un hermoso modo de leer el Evangelio de San Marcos en forma temática, es decir, por temas. Es un modo de leer el Evangelio de San Marcos no según el orden que le da Marcos sino ordenado según los temas fundamentales que aparecen en dicho Evangelio. Es un hermoso servicio que se presta al creyente: tener reunidos por «temas» los textos del Evangelio de San Marcos.

La primera parte de esta obra está constituida por una corta y útil biografía del evangelista San Marcos. La segunda parte está constituida por catorce «aspectos» o «dimensiones» del Evangelio de San Marcos que el autor quiere resaltar.

En el número 1, titulado «Jesús, verdadero hombre y verdadero Dios», el autor nos señala el contenido esencial del Evangelio de San Marcos, que es la persona de Jesucristo. La pregunta clave y guía de todo este evangelio es la de 4,41: «¿Quién es este?». La respuesta está dada a modo de postulado en el primer versículo o título del Evangelio: «Evangelio de Jesu-Cristo, Hijo de Dios», es decir, «Buena Noticia que anuncia a Jesús, que es el Cristo e Hijo de Dios». Luego, el mismo desarrollo

del evangelio se encargará de dar respuesta a la pregunta clave cuando en 8,29 San Pedro confiese: «Tú eres el Cristo». Y en 15,39, ya al final del Evangelio, el centurión romano proclame: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». Esta última respuesta había sido ya preparada y preanunciada por el mismo Cristo, cuando respondió al Sumo Sacerdote la pregunta: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14,61); a lo que Cristo respondió: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14,62). De manera que la respuesta a la pregunta «¿Quién es este?», es «Jesús es el Mesías y es Dios hecho hombre».

De esta manera, aunque el autor del opúsculo no lo diga, está marcando las dos partes en las que está estructurado el Evangelio de San Marcos. La primera, que va de 1,1 a 8,29 está orientada a demostrar que Jesús es el Cristo, es decir, el Mesías esperado por Israel y anunciado por el Antiguo Testamento. Esta primera parte culmina con la confesión de San Pedro: «Tú eres el Cristo». La segunda parte, que va de 8,30 hasta el final del Evangelio, está orientada a mostrar que Jesús es Dios. Esta segunda parte culmina con la confesión del centurión romano: «Este hombre era Hijo de Dios» (15,39).

Particularmente útil e instructivo es el tema n° 7, «El poder de Jesús sobre el demonio». Gracias a esta selección de textos sobre la relación de Jesús con el diablo, tomamos conciencia de que el Nuevo Testamento afirma explícita-

mente la existencia del demonio como un ser personal, su actitud combativa permanente en contra de Dios y sus obras, y el triunfo de Cristo sobre él. Queda sobre todo subrayado el poder triunfal de Cristo y de sus discípulos. Este matiz lo logra el evangelista narrando las expulsiones de demonios hechas por Jesús (1, 23-26; 1,34; 5, 12-13; 3,11; etc.), señalando que Jesús dio igual poder a sus discípulos, ejercido efectivamente por ellos (3,15; 6,7; 6,13; etc.), y resaltando la admiración de la gente ante el poder de Jesús y las expulsiones de demonios (1,27; 1,32; 5, 15-16; etc.).

Otro apartado que destaca por su importancia y belleza, es el nº 10, «La Iglesia», sobre todo por el modo en que presenta la persona y la figura de Pedro. Con algunas finas observaciones exegéticas hace emerger del mismo texto la importancia capital de Pedro. Gracias a este apartado queda claro que Pedro no es sólo el primero en importancia sino también el primero en jerarquía. Que es el primero en jerarquía se resume diciendo que es la cabeza de los Doce, de los Doce con mayúscula, de los Doce en cuanto institución, es decir, cabeza de todo el Colegio Apostólico. Queda claro que el mismo Evangelio presenta a Pedro no como el primero entre iguales sino como Cabeza de un Cuerpo, Cabeza en la cual se concentra y resume todo el Cuerpo. La Cabeza sola es toda la Iglesia. El Cuerpo sin la Cabeza es un cadáver. Este apartado podrá ser utilizado con frutos para dar una cate-

quesis sobre los fundamentos bíblicos del ministerio petrino del Papa.

De esta manera el autor de este opúsculo ha intuido, aun cuando no lo haya expresado, que el Evangelio de San Marcos es el Evangelio de Pedro. En efecto, es una verdad histórica reconocida que Marcos fue el repetidor de Pedro, es decir, aquel que primero de viva voz y después por escrito, repetía literal y exactamente la predicación del apóstol Pedro. Esto mismo se afirma en esta obrita en la p. 5, citando a Eusebio de Cesaréa. Es por esta razón que hay en el Evangelio de San Marcos tantos datos de testigo ocular y tantas reminiscencias del idioma arameo que hablaba Pedro.

Aconsejamos vivamente la lectura de este pequeño trabajo para aumentar el conocimiento de Jesucristo y para que el «tesoro de la revelación, confiado a la Iglesia, llene más y más» nuestros corazones, como dice el autor citando al Concilio Vaticano II (p. 38).

P. Lic. José A. Marcone, I.V.E.

DR. PABLO VERDIER MAZZARA

***Psicología y psiquiatría.
Textos del Magisterio Pontificio***

B.A.C., España 2011.

La editorial B.A.C, de España, ha publicado un interesante libro en el que el editor recopila las enseñanzas del Magisterio Pontificio sobre psicología

y psiquiatría. El doctor Pablo Verdier Mazzara, uruguayo, residente en Chile desde 1996, médico psiquiatra por la Universidad de la República, Montevideo, y con estudios de post-grado en filosofía y en Psicoterapia Simbólica, actualmente académico de la Escuela de Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, nos presentó su obra:

Doctor, sabemos que se ha publicado en España su libro en el que recopila el Magisterio Pontificio sobre psicología y psiquiatría. ¿Qué lo ha motivado a semejante empresa?

Pues es una larga historia. El interés por estos temas surgió en mis años de estudiante de medicina. Participaba en ese entonces de las reuniones del «*Consortio de Médicos Católicos del Uruguay*». Con un colega instalábamos un «*stand*» de libros de bioética a la salida de las reuniones. En ese entonces, años ´80, me sorprendía que no consiguiésemos libros sobre el Magisterio Pontificio para psiquiatras. Años más tarde caería en mis manos un clásico, «*Pío XII y las Ciencias Médicas*» (Ed. Guadalupe, Bs. As.) que contenía varios textos para psicólogos y psiquiatras. Eso fue todo hasta que ya en Chile -años ´90- y en mi condición de docente universitario, me preocupaba la formación de generación tras generación de jóvenes, sin que nadie les pudiera dar una palabra autorizada sobre las relaciones entre antropología, moral y psicología. Fue así como con dos ex-alumnas, las psicólogas Carola Barriga y Daniela Castro, empen-

dimos la tarea que se extendió por un período de seis años. Estábamos convencidos que los papas, sobre todo los del siglo XX, tenían que haber dicho algo al respecto. No podíamos conformarnos pensando que en un área tan cercana y sensible a lo ético y a lo antropológico, los papas se hubiesen quedado mudos durante un siglo. A poco investigar, nos dimos cuenta que la tarea de recopilación que teníamos «*in mente*», no la había realizado nadie. Nos sentimos pues en el deber de hacerla. Y bien, acortando un poco, el fruto, inesperado por cierto, resultó ser una obra con ¡¡52 documentos papales!! y un apéndice temático con unas 40 citas de documentos complementarios.

Teniendo «*in mente*» los documentos que Ud. ha rescatado del olvido, ¿qué aspectos de la antropología cristiana le parece relevante destacar en el ejercicio de la psicología y psiquiatría?

La suya es la «pregunta del millón». Imposible sintetizar tantos documentos en una columna. Tan solo por citar algunas ideas podría mencionar: la noción de libertad humana sin la cual toda propuesta psicoterapéutica carece de sentido; la noción de naturaleza humana sin la cual la noción de normalidad psicológica se hace inviable; la noción de lo trascendente sin la cual toda idea de culpa es arbitraria y subjetiva. Los ejemplos se multiplican. Su pregunta me trae a la memoria los discursos de Pío XII, de una vigencia sorprendente; bien podríamos fecharlos como si hubiesen sido escritos hoy día, y nadie

se daría cuenta. Pienso también en un discurso notable de Juan Pablo II a una delegación de psiquiatras de la APA (Asociación Americana de Psiquiatría): no tiene ni un tilde de desperdicio. Ver a los papas pronunciarse sobre temas tan espinosos con acierto y tino produce no menos que asombro. En fin, los papas, muy contra lo que uno podría imaginar, presentan un pensamiento abierto al encuentro entre Fe y razón.

¿De qué modo cree Ud. tales enseñanzas papales pueden ser de utilidad para la actual crisis de la Iglesia, por todos conocida y tan ampliamente difundida por los medios?

Ud. me lleva al área chica. Su pregunta es difícil y delicada. En términos generales me atrevería a responderle que las enseñanzas allí contenidas son de gran utilidad tanto para los padres formadores y directores espirituales en los Seminarios, así como también para los psicólogos y psiquiatras que cooperan en los casos que se requiere su asesoramiento y peritaje. Su pregunta me recuerda las Alocuciones de Juan Pablo II a la Rota Romana, en las que el Santo Padre decía, entre otras cosas, que jueces y peritos debían coincidir en una misma antropología, que fuese como punto de partida común para poder entenderse, para hablar un lenguaje común y moverse en un mismo marco valórico-antropológico. Sin tal horizonte común, difícil sino imposible será una acción conjunta eficiente. Creo que podríamos decir lo mismo respecto de los seminaristas, sus for-

madores y los peritos que los evalúan y atienden. Si con una obra como ésta, tan solo lográsemos este objetivo común, creo habremos dado un gran paso en el seguimiento y asesoramiento de las vocaciones. Como ve, son propuestas, no promesas, ni menos aun resultados. Aun así, creo que se presentaría una dificultad ulterior no menor: psicólogos y psiquiatras nos formamos en escuelas científicas cuyo fondo antropológico es, con mucha frecuencia, incompatible con la moral y antropología cristiana. Esta dificultad debiera suscitar en psicólogos y psiquiatras católicos la inquietud de elaborar una psicología compatible con la antropología y moral cristiana. En fin, el asunto da para largo, tan solo mencionarlo.

¿Qué recepción ha tenido el libro?

Estoy claro que no es ni será un *«best seller»*. En todo el período de trabajo en la edición del libro, no recibimos casi ni un comentario positivo. «Valdrá la pena el esfuerzo»; «no será mucho que los papas hablen hasta de estos temas»; «¿hablaron los papas de estos temas?»; y frases por el estilo fueron la constante. A ello se agrega que después de varios intentos, nos convencimos que nadie estaba interesado en financiar la investigación, lo cual nos llevó a trabajar «por amor al arte», robando una hora por aquí, una hora por allá a nuestras respectivas labores profesionales. Traigo a colación estos hechos, porque si me tengo que apoyar en ellos para arriesgar un vaticinio sobre la acogida del libro, evidentemente puedo concluir sin ma-

yor margen de error que no me haré rico. Aun así, estoy convencido que bien valió la pena. Seminarios, noviciados, monasterios, tribunales eclesiásticos, facultades de teología y de filosofía, sacerdotes en general y formadores en particular, además de nosotros los profesionales de la salud mental, bien podremos leer en estas páginas más de un lineamiento que venga a enriquecer nuestro ejercicio profesional.

*Cristián Rodríguez, Psicólogo.
Académico Universidad de
Los Andes, Chile.*

P. HIGINIO ROSOLÉN, I.V.E.

***San Rafael, el buen ángel de
Dios***

EDIVE, Colección Bíblica n. 4,
San Rafael (Mendoza)
2011, 35 pp.

La Colección Bíblica de Ediciones del Verbo Encarnado nos ha regalado con una nueva pequeña obrita, esta vez sobre el libro de Tobías. Es el número 4 (y, por ahora, última) de esta Colección. Las tres anteriores son: «Rezar con la Sagrada Escritura» (nº 1) (P. Miguel Fuentes); «El León que escribió de Cristo. Una introducción a la lectura del Evangelio de San Marcos» (nº 2) (P. Higinio Rosolen); «San Juan Bautista, el Precursor» (nº 3) (P. Higinio Rosolen). Las tres han sido recensadas por esta Revista Diálogo.

El opúsculo que ahora nos ocupa está estructurado en dos partes: «En la primera recordaremos la historia del *Arcángel San Rafael*, y en la segunda presentaremos *algunas enseñanzas del libro de Tobías*», dice el autor mismo (p. 4).

En la primera parte se presenta la figura del Arcángel San Rafael según sus intervenciones en las vicisitudes que viven Tobit y su esposa Ana, Tobías (hijo de Tobit y Ana) y Sara, futura esposa de Tobías. De esta presentación surge la imagen de San Rafael como «uno de los siete ángeles que asiste delante del Señor» (Tob 12,15), es decir, como uno de los siete arcángeles; como un ángel «que anuncia cosas de gran trascendencia» (p. 5); como aquel que cura los males del cuerpo y libra de los malos espíritus (cf. Tob 12,14); y, sobre todo, como el «protector de la familia», según palabras de Juan Pablo II (p. 22).

San Rafael se presenta como protector de la familia porque, a través de sus consejos y sus ayudas concretas, conduce a buen término el matrimonio entre Tobías y Sara. Él hace el papel de formador del futuro esposo y con su acción concreta combate a Satanás para que no interfiera en la creación de una familia que, a través de los hijos, dará mucha gloria a Dios.

En la segunda parte se señalan diez aspectos del libro de Tobías. Son aspectos o temas muy bien elegidos, de tal manera que nos transmiten el mensaje central del este libro de la Biblia. Particularmente útiles e instructivos son los

dos primeros: «La Providencia de Dios» y «La confianza».

Respecto a la Providencia divina dice el autor: «Es la Providencia Divina, a nuestro entender, la clave de lectura del libro» (p. 16). Por lo tanto, el tema de la Divina Providencia es central tanto en el libro de Tobías, como en este opúsculo. En el libro de Tobías «el ángel Rafael manifiesta la acción de Dios en la historia, invita a reconocer la Providencia cotidiana, la cercanía de Dios, la misericordia de Dios. De este modo Dios (...) interviene en la historia para el bien de los que lo aman, para el bien de aquellos que buscan cumplir su voluntad a pesar de las adversidades que cotidianamente se presentan» (p. 16).

Y el mensaje central del libro de Tobías puede resumirse así: «Pueden los justos experimentar temporalmente grandes calamidades psíquicas, materiales o espirituales, pero Dios les devolverá, tarde o temprano, el bienestar, ya que las desgracias son solamente pruebas que les manda para acrisolar su virtud, para llevarlos a la perfección» (p. 16).

En cuanto a la confianza, esta es presentada como una «firme o vehementemente esperanza» en la acción de Dios en nuestras vidas. La confianza es una fuerte esperanza en la ayuda que Dios prometió enviar para nuestra vida espiritual y también para nuestra vida temporal. Tanto Tobit, como su hijo Tobías y su esposa Sara, son ejemplos de confianza en Dios. Particularmente Tobit es un modelo de confianza: desde

su juventud confió en Dios; enseñó la confianza a su hijo Tobías; su oración estaba llena de confianza; su confianza era tan grande que podía transmitirla a los demás y, gracias a ella, podía consolar a los demás. «En medio de su angustia, Tobit mantiene la fe y espera en Dios. No reprocha a Dios, no lo culpa, no lo acusa, no se queja de su suerte ni protesta: esta fe es la actitud de los que confían en Dios y no en sus propias fuerzas. A pesar de tener ‘aparentes motivos’ para abandonar a Dios, sin embargo se afirma en su corazón la esperanza en Dios, pues sabe que Él lo puede liberar de sus males. Por eso continúa haciendo obras buenas para con el prójimo y confiando en Dios» (p. 19).

Aconsejamos vivamente la lectura de esta pequeña obrita. Ella acrecentará la cultura bíblica del que la lea. Pero la finalidad principal de este opúsculo es llevar y enardecer el corazón para que el lector tome entre sus manos el mismo libro bíblico de Tobías y se deleite y alimente con su lectura.

P. Lic. José A. Marcone, I.V.E.

P. MIGUEL A. FUENTES, I.V.E.

El dolor salvífico

EDIVE, San Rafael (Mendoza)
2008, 174 pp.

El «Dolor salvífico» es una obra digna de consideración, puesto que más

que exponer un tratado acerca de la realidad salvífica del dolor apunta a ser un instrumento pedagógico para aquel que está en acto padeciendo una enfermedad o realidad dolorosa, y esto se ve expresado en el fin de la obra «ayudar al enfermo y dolorido a elevar su corazón en aquellas largas horas de postración que sufre...», constituyendo así una especie de devocionario para el sufriente.

Comienza el libro, en su primer capítulo, haciendo una exhortación, citando textos de la Sagrada Escritura a hacer misericordia con el enfermo (puesto que visitar al enfermo constituye una de las obras de misericordia corporales), y nos recuerda que la obra de misericordia borra nuestros pecados.

Los capítulos siguientes apuntan sobre todo a mostrarle al lector el sentido del dolor y proporciona numerosas oraciones y reflexiones para estos momentos. Son de destacar los consejos y reflexiones que presenta de San Alfonso María de Ligorio, enseñándonos a que sufrir es servir a Cristo, sabiéndonos abandonar con humildad a la Santa voluntad de Dios; además es de destacar los consejos al enfermo del Padre Pizzariello y San Juan Bosco, entre otros.

También propone al enfermo, para sus momentos de dolor, oraciones, poesías, pensamientos y devociones que han compuesto y promovido los santos como San Pío de Pietrelcina, Santa Faustina, San Luis Orione, el Beato Juan Pablo II, Pemán, etc.

Aconseja, también, el rezo del Salmo 22 recitado por Cristo paciente en la Cruz: «¿Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado?»; el Salmo 69 que refleja proféticamente los sentimientos del Corazón de Cristo en su Pasión; y el Cántico del Siervo Sufriente de Isaías 53, que refiere a los padecimientos de Cristo Mesías (capítulo 18).

Hace mención de la Santa Sindone siguiendo un texto del Beato Juan Pablo II, la cual «nos habla a viva voz de los padecimientos de Cristo y del amor que nos mostró al entregar su vida en el ara de la cruz» (capítulo 21).

Enseña y recomienda el rezo del Santo Rosario; el Vía Crucis que nos mueve a repetir «dolor con Cristo doloroso» y la coronilla de los 7 dolores de la Virgen, entre otras devociones, como la devoción a San José, patrono de la buena muerte (puesto que murió en brazos de María y Jesús), y a San Miguel Arcángel, defensor de los moribundos ante el tentador.

El libro culmina con un interesante apéndice de la obra «Pedagogía del dolor inocente» del Padre Carlo Gnocchi, la cual pedagogía apunta a «enseñar prácticamente a los niños que no hay que guardar el dolor para uno mismo, sino que es necesario regalarlo a los demás, y que el dolor tiene un gran poder sobre el corazón de Dios, del cual es necesario aprovecharse para bien de muchos». Y que a esta obra de sublimación y santificación del dolor «no se llega sino a través del magisterio misterioso de la Misa. Es en la Misa donde el río

de la Sangre divina se enriquece por la confluencia del dolor humano y es en el río divino donde cada gota de dolor humano y de llanto adquiere el valor sobrenatural de redención y de gracia.

*Seminarista Hernán Rivarola,
I.V.E.*

PLÁCIDO MARÍA (MIGUEL)

GIL IMIRIZALDU, O.S.B.

Iban a la muerte como a una fiesta. Memoria del martirio de Barbastro

Encuentro, Madrid 2012,
189 pp.

Al concluir el gran Jubileo de la Iglesia en el año 2000, el beato Juan Pablo II recordaba a los católicos de hoy la importancia de «dar gloria al Señor por todo lo que ha obrado a lo largo de los siglos, y especialmente en el siglo que hemos dejado atrás, concediendo a su Iglesia *una gran multitud de santos y de mártires*». Allí mismo hacía referencia el Papa al mensaje «elocuente que no necesita palabras» de estos testigos de la fe contemporáneos a nosotros, el cual es «una herencia que no se debe perder y que se ha de transmitir para un perenne deber de gratitud y un renovado propósito de imitación» (Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 7).

Un eco de estas palabras del Papa que venció al comunismo podría haber sido la «crónica de un testigo» que tenemos entre manos, redactada originalmente en 1993 y póstumamente

editada ahora, en el contexto del año de la fe, siguiendo las indicaciones que al convocarlo nos hiciera nuestro emérito Sumo Pontífice, Benedicto XVI: «A lo largo de este *Año*, será decisivo volver a recorrer la historia de nuestra fe, que contempla el misterio insondable del entrecruzarse de la santidad y el pecado. Mientras lo primero pone de relieve la gran contribución que los hombres y las mujeres han ofrecido para el crecimiento y desarrollo de las comunidades a través del testimonio de su vida, lo segundo debe suscitar en cada uno un sincero y constante acto de conversión, con el fin de experimentar la misericordia del Padre que sale al encuentro de todos» (Carta Apostólica *Porta fidei*, 13).

El p. Plácido María (Miguel, en el siglo) Gil Imirizaldu, monje benedictino fallecido en 2009, de la abadía navarra de San Salvador de Leyre, no quiso partir de este mundo sin dejarnos para siempre firmada su memoria de lo ocurrido en una de las más crueles persecuciones del siglo XX: la acaecida en España en el segundo lustro de la década del 30.

Con toda la frescura que da a su relato el hecho de ser un testimonio de primera mano, prodigiosamente conservado durante casi 60 años, narra el p. Plácido sus vivencias de 1936, de aquella Guerra Civil «en la que se desataron todos los demonios» (p. 7). Por aquel entonces era él un joven colegial, de 15 años, en el cenobio benedictino del Santuario de Nuestra Señora de El Pueyo, muy próximo a la ciudad de

Barbastro, en Aragón. Tras el alzamiento de las tropas nacionales, la ciudad de Barbastro quedó situada en el territorio «republicano», o «gubernamental», o sencillamente «rojo». Como a todos los que quedaron en esta zona, a los religiosos de El Pueyo también fueron a buscarlos los miembros del Comité comunista constituido en la ciudad, bajo espurios pretextos de tenencia de armas y oposición al gobierno, para encarcelarlos y llevarlos luego de varios días a cumplir el sacrificio definitivo y más glorioso.

El joven Miguel Gil acompañó a sus padres en la fe durante el aprisionamiento y larga estadía en el Colegio de los escolapios de Barbastro, constituido ocasionalmente en prisión. También había con él otros cuatro colegiales, más pequeños; uno de 11 años. Todos se habían mostrado valientes y habían manifestado su voluntad de acompañar a los monjes hasta la oblación suprema, pero la voluntad de Dios se manifestó de otra manera y los niños fueron separados de la comunidad por los miembros del Comité pocos días antes de ser llevada ésta a la muerte.

Realmente emociona la sencillez que tiene el a. de relatar sus vivencias martiriales, que se le han grabado hondamente.

Así narra, por ejemplo, la primera detención de un miembro de la comunidad: «Terminada la comida nos reunimos todos junto a la puerta principal del monasterio que da al sur, y allí, con la carretera al pie, a unos 250 metros,

y perfectamente visible, comenzamos a cambiar impresiones (...) De pronto vimos al p. Mariano Sierra, el más anciano, que había bajado a la casilla de los camineros (...) vestía de hábito y llevaba en la mano un pequeño hato (...) Un camión de milicianos con dirección Barbastro-Huesca lo alcanzó, se paró y lo hicieron subir con ellos. El monje no ofreció resistencia alguna. El camión cambió de dirección y bajó a la cárcel municipal de Barbastro al p. Mariano. Todos quedamos sobrecogidos y desorientados» (43); o la llegada del pleno de los religiosos benedictinos al Colegio-prisión: «En breves segundos el camión pasó delante del monasterio, emplazado como una atalaya sobre la colina, y en pocos minutos estábamos en Barbastro. Entramos en la ciudad, animada por un público variopinto, más bien adverso en su aspecto, que, curioso, contemplaba nuestra llegada. El camión adelantó por el Coso –paseo central– y al final del mismo giró a mano izquierda subiendo la rampa de una calle estrecha, el Rollo, que conducía al Ayuntamiento y a la cárcel. Nuestro destino ya estaba claro» (62); y la vida realmente eucarística que se vivía en aquel recinto poblado de santos: «la Eucaristía, que en los días de nuestra prisión se convirtió en fortaleza y viático para la Comunidad y los que con ella estaban. No es quizás mucho lo que podré señalar, pero sí reflejará cómo aquellos monjes y sus compañeros de prisión vivían en su prolongada agonía aquello que San Benito señala como ideal del monje: Participando

por la paciencia en la pasión de Cristo» (101).

Son, por cierto, los relatos de la muerte los más estremecedores de la crónica, aunque el a. no los ha presenciado, sino que los ha oído narrar en aquellos días por propios testigos *de visu*: «Por la mañana del día 28 escuché la conversación de dos muchachas que trabajaban en el colegio en el turno de la mañana: —*Chica, ¿no sabes? Esta noche ya creíamos que estaban los fascistas en el Coso. —Pues ¿qué ha pasado? —Nada, que cuando llevaban a matar a los frailes de El Pueyo, uno ha gritado ‘¡Viva Cristo Rey!’*, y ha habido mucho jaleo, hasta han tenido que parar el camión. Así se difundió la primera noticia. Pero seguidamente se corrió que, en el mismo Coso, al pararse el camión dado el entusiasmo de los monjes en su camino hacia el martirio, algún miliciano golpeó a alguno de ellos en la cabeza con la culata del fusil hasta abrírsele, de modo que quedó exánime en el camión» (143).

De otro de los testimonios del momento sublime ha tomado el a. el nombre de sus memorias martiriales: «Presentose a comer un hombre joven, revolucionario, de unos 34 años y con aire de intelectual, al que se oyó comentar: ‘Me han contado los milicianos que han llevado a fusilar a los frailes de El Pueyo que iban a la muerte como a una juerga’, y el nuevo comensal los trató de zánganos» (146). El a. aclara en su presentación que ha «cambiado la palabra popular ‘juerga’ por la de ‘fiesta’, dándole un sentido litúrgico-martirial» (13).

Son, en fin, relatos vívidos y vividos, «un recuerdo y un canto de admiración» (13), una confirmación implacable de que el entusiasmo martirial de los primeros cristianos es un patrimonio perenne de la Iglesia y de que, allí donde se multipliquen el pecado y el odio, siempre han de ser vencidos por la sobreabundancia de la gracia (cf. Rom 5,20), y por el testimonio de un amor más grande, aquel que es «dar la vida por los amigos» (Jn 15,13).

Revalorizada esta hoy esta crónica vibrante por el hecho de constituir el «preludio y el detonante» de otra obra del a.: «Un adolescente en la retaguardia». En la cual cuenta su vida durante tres años en medio de la zona republicana, tras la muerte de los monjes de El Pueyo y hasta el fin de la Guerra, buscando de regresar a casa de sus padres, en Lumbier (Navarra), donde ya lo daban por muerto; obra que se ha hecho popular y que ha merecido los elogios de algunos de los referentes más importantes del pensamiento católico de España hoy, como son el Card. Antonio María Rouco Varela, y el muy buen periodista don Juan Manuel de Prada.

A este último ha competido la misión de prologar esta obra que comentamos y lo ha hecho de forma breve pero muy rica en ideas, y llena de entusiasmo. De él tomamos estas palabras, que encierran el fondo de toda la historia martirial de la Iglesia fundada por Jesucristo el Mártir: «No estamos solos. Hay un Amor que nos envuelve y aureola, como una vid que entre el jazmín se va enredando; un Amor que

tiene la frescura de la hierba recién segada y la tibieza de una lumbre en una noche de invierno. De ese Amor que nunca falla, y mucho menos en la hora de la tribulación, nos hablan estas hermosas páginas».

*P. Juan Manuel Rossi, I.V.E.
Barbastro, España.*

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO

Lesas Humanidad
Editorial Universidad Católica
de La Plata 2012, 336 pp.

En la presente obra el insigne escritor mendocino desarrolla y desvela la verdad jurídica e histórica acerca de los juicios en materia de «Lesas Humanidad» llevados a cabo en la Argentina desde la llegada de Néstor Kirchner a la máxima magistratura, e incrementados durante la gestión presidencial de Cristina Fernández de Kirchner. Es por eso que el autor divide este gran trabajo en tres secciones.

En la primera, se dedica a exponer – de manera concisa, clara y esencial– las normas jurídicas fundamentales que deben estar presentes en todo juicio penal –y por tanto también, en lo relativo a la Lesas Humanidad– en cualquier Estado de Derecho que pretenda considerarse como tal. Allí, Díaz Araujo efectúa un recorrido partiendo desde los principios consagrados en la Cons-

titución Nacional (como el principio de Legalidad o Reserva, por ejemplo); pasando por los grandes doctrinarios argentinos del derecho penal y por la doctrina internacional; para terminar en otros principios penales (como los principios de Inocencia; del Juez Natural, etc.) que serán muy importantes a la hora de poner en evidencia la actuación marcadamente «antijurídica» de los tribunales argentinos en la materia. Luego, dirime la cuestión acerca de cuál debe ser la relación entre nuestra Constitución Nacional y los Tratados Internacionales (consagrados en ella): si cabe la subordinación de éstos a aquella o viceversa. Para ello recurre nuevamente a la autoridad de prestigiosos constitucionalistas concluyendo que «no existe paridad entre la Primera Parte de la Constitución y los Tratados; éstos se subordinan, complementando a aquella. Pero, en el caso de la Lesas Humanidad, no hay conflicto alguno, toda vez que ambos derechos coinciden en la exaltación del Principio de Legalidad. Máxime que la Convención de Derecho Internacional que rige en la especie, el Estatuto de Roma, es la normatividad que más alto coloca a ese Principio» (p. 47). Por último, el autor realiza rápidamente un interesante análisis sobre diversas Convenciones Internacionales (como el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg; la Convención Para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de la ONU; la Convención Americana sobre Derechos Humanos; entre otros) para detenerse en el Estatuto de Roma. El contenido de dicha

Conferencia Diplomática será muy importante, ya que define el delito de «Lesía Humanidad» y de «Genocidio» –con sus respectivas cláusulas– como sucede con el respeto soberano hacia el principio «nullum crimen, nulla poena sine lege» (no hay crimen sin una ley anterior al hecho del proceso). Y por si quedara alguna duda, el autor recurre a la Ley 26.200 que implementó en Argentina el Estatuto de Roma, la cual en su artículo 13 dispone que «ninguno de los delitos previstos en el Estatuto de Roma ni en la presente ley puede ser aplicado en violación al principio de legalidad consagrado en el artículo 18 de la Constitución Nacional. En tal caso, el juzgamiento de esos hechos debe efectuarse de acuerdo con las normas previstas en el derecho vigente» (p. 71).

En la segunda sección Díaz Araujo se encarga de presentarnos la jurisprudencia nacional acerca de los delitos ya mencionados. Jurisprudencia que bien puede resumirse por boca del propio Presidente de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, Ricardo Lorenzetti, quien afirmaba que no iba a haber marcha atrás en juicios de derechos humanos, pues el avance de tales causas no sólo es el resultado de una decisión política, sino el involucramiento de los tres poderes, y en especial del Poder Judicial; para lo cual se creó una comisión interpoderes llevando adelante una «política de Estado» (p. 93). Éste es –precisamente– el quid de la cuestión.

Con el correr de las páginas fácilmente el lector podrá darse cuenta que aquellas palabras no resultaron ser

ni una expresión de deseo, ni mucho menos una descripción metafórica de los hechos sino la más cruda realidad: el sometimiento sistemático y grosero por parte del Poder Judicial con respecto a los restantes, en especial del Poder Ejecutivo. Y tildamos de «grosero» el proceder de los magistrados argentinos porque no sólo violaron la división de poderes (artículo 1º de la Constitución Nacional) sino que además atropellaron las normas jurídicas penales más elementales, expuestas por el autor en la primera parte del libro. Dicho de otro modo, no se trataba de otra cosa que de «comerse a los caníbales», ya que para castigar a aquellos que cometieron delitos sin las garantías necesarias había que hacerlo sin ellas, e incluso contra tales garantías. En lo que se refiere a lo actuado por algunos integrantes de las Fuerzas Armadas y de Seguridad, el autor aclara que «estaba fuera de discusión que esos actos aberrantes debían ser denunciados, juzgados y condenados, en tiempo y forma... según las normas del Debido Proceso Legal, tanto nacionales como internacionales, que configuran el Estado de Derecho» (p. 94).

Razón por la cual presenta cronológicamente diversos fallos emitidos por la Corte Suprema de Justicia de la Nación, para luego adentrarse en el debate generado sobre la aplicación del «jus cogens» a los juicios sustanciados en nuestro país. Por último, cabe resaltar el oportuno detenimiento que hace el escritor mendocino en el análisis de los fundamentos planteados por los miembros del mismo Tribunal, en

los casos que juzgaron hechos similares realizados por diversos actores (grupos terroristas y FF.AA.). Permitiendo observar cómo los mismos magistrados habían «virado» en su fundamentación, confirmando de ese modo que estaban «ejecutando» una auténtica «política de Estado».

Mientras que en la tercera sección el autor presenta el contexto histórico en el que se desarrollaron los procesos judiciales de Lesa Humanidad en nuestro país, constituyendo una verdadera joya que permite entender las enormes y escandalosas injusticias causadas por quienes tienen la noble misión de impartir justicia y pacificar la sociedad en los casos concretos. En efecto, el Estado abrió el camino para una ola de juicios contra represores, a la par que el Gobierno, por boca de su Presidente (Néstor Kirchner) elogiaba el combate guerrillero y se declaraba «compañero» y «militante» de los grupos armados castro-guevaristas. Siendo la iniciativa del Poder Ejecutivo, los poderes restantes fueron sólo un eco de aquella decisión ejecutiva (p. 205). Por ese motivo «los militares represores estaban juzgados de antemano, porque ahora gobernaban sus enemigos de otrora. Ese es el contexto en que se debe ubicar la jurisprudencia (...) Se trataba de algo bien concreto: la militancia revolucionaria; no de las abstracciones internacionalistas o de “jus cogens”, a las que suelen acudir los apologistas a la hora de interpretar los fallos. Sentencias políticas, que permitían ir más allá de penalismo constitucionalista» (p. 206).

En otras palabras, se trató del «derecho penal del enemigo», valiéndose de toda clase de artimañas empleadas –y con gran éxito, como lo documenta el autor– para perseguir a aquellos funcionarios y jueces díscolos a las «instrucciones» que bajaban de la Casa Rosada y previamente elaboradas por el Centro de Estudios Legales y Sociales, conducido por el periodista y ex guerrillero Horacio Verbitsky.

En esta última sección, el autor Díaz Araujo deja asentada la vileza y el desequilibrio jurídico perpetrado contra militares y miembros de la fuerzas de seguridad en temas como la «Prisión Preventiva». Además, lleva a cabo un excelente estudio acerca de los casos judiciales iniciados en España por el juez prevaricador Baltazar Garzón, especialmente por el fraudulento «caso Scilingo», sirviendo de prueba piloto para traer su estrategia a la Argentina y así comenzar la «cacería» judicial contra las FF.AA. y de Seguridad. Luego el autor realiza una semblanza del «caso von Wernich», como caso emblemático en las causas por delitos contra los DD.HH. Aquí puede observarse que la situación de la «Justicia» argentina es mucho peor que antes del código de Hammurabi. Por último, trae a colación una serie de «impugnaciones» a lo fallado por los tribunales argentinos, apoyándose en distintas instituciones (como por ejemplo el Colegio de Abogados de la Ciudad de Buenos Aires, la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, etc.) y en prestigiosos abogados penalistas (como los

doctores Ricardo y Daniel Saint Jean, Héctor H. Hernández, Gustavo Igounet, entre otros).

Finalmente, podemos afirmar que la presente obra del Dr. Enrique Díaz Araujo constituye un valioso aporte para la literatura histórica y jurídica de nuestra Patria ya que le permite al lector comprender las causas de la agitada realidad social por la que atraviesa nuestro País. Reconociendo que la paz es fruto de la justicia, este trabajo ilumina el camino que debe tomar Argentina para volver a ser una República en la que sus ciudadanos puedan vivir en paz.

*Enzo Di Fabio,
San Rafael (Mendoza).*

CHARLES DE FOUCAULD

***Meditazione sulla Passione
del Signore***

Edizione San Paolo Cinisiello
Balsamo, Milán 2012, 78 pp.

Charles de Foucauld nació en Estrasburgo (Francia) el 15 de septiembre de 1858. Huérfano a los 6 años, crece con su hermana María, bajo los cuidados de su abuelo, orientándose hacia la carrera militar. En su adolescencia pierde la fe. En 1883 emprende una exploración a Marruecos. Regresando a Francia, comienza su búsqueda de Dios. Guiado por un sacerdote, el Padre Huvelin, encuentra a Dios en octubre 1886. Tiene 28 años: «enseguida que comprendí

que existía un Dios, comprendí que no podía hacer otra cosa que vivir sólo para Él». Durante una peregrinación a Tierra Santa descubre su vocación: seguir a Jesús en su vida de Nazareth. Pasa 7 años en la Trapa, primero en Nuestra Señora de las Nieves (Francia), después en Akbes (Siria). Luego vive solo en la oración y adoración cerca de las Clarisas de Nazareth. Ordenado sacerdote a los 43 años parte al Sahara, a Beni-Abbes, y en 1905 a Tamanrasset (Argelia), donde vive hasta su muerte en 1916, realizando su ideal evangélico de una vida escondida y pobre al servicio de los más pobres y abandonados. Fue beatificado el 13 de noviembre de 2005.

Charles de Foucauld es autor de numerosas reflexiones, enseñanzas y cartas que son el fruto de sus meditaciones sobre la Palabra de Dios. Su mensaje espiritual nace de la imitación de Cristo obediente a la voluntad del Padre, y el centro de su espiritualidad es el culto a la Eucaristía y al Sagrado Corazón de Jesús. Distintas asociaciones de fieles, comunidades religiosas e institutos seculares se han inspirado en su testimonio de vida y en sus enseñanzas espirituales.

La obra en cuestión, cuyo editor es Eustacchio Imperato, propone una serie de meditaciones de Charles de Foucauld sobre la Pasión del Señor. Se trata de 24 comentarios a versículos sobre la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo, y cuenta como apéndice el relato de la Pasión según el Evangelista San Marcos.

En opinión del editor, los comentarios de Charles de Foucauld profundizan el tema de la oración vista como una posibilidad de encontrar personalmente al Señor, y como posibilidad de imitar al Señor plenamente obediente a la Voluntad del Padre. Propone algunas guías para la lectura (p. 10-11):

- contemplar a Cristo, que en la hora de la prueba, se abandona totalmente a la voluntad del Padre;

- considerar la oración de Cristo en Getsemaní como modelo de nuestra oración;

- vivir el sufrimiento en un contexto de oración;

- vigilar incesantemente en la hora de la prueba junto al Señor;

- considerar la oración como remedio contra las tentaciones;

- dejarse guiar en la oración por el Espíritu Santo;

- valorar como importantes los momentos de oración;

- abrazar con alegría y con amor cualquier cruz;

- descubrir en la Pasión y en el Calvario una suprema declaración de amor;

- amar, honrar y servir a la Madre del Señor y Madre nuestra;

- pedir la gracia de derramar con amor y valor la propia sangre por Jesús.

Finalmente propone una lectura serena, pausada y sin prisa, tratando de

meditar estos pasajes una media hora cada día.

Deseamos que la lectura y meditación de este librito ayuden a conocer y amar más a Jesucristo.

Queremos concluir con las palabras que el Papa Benedicto XVI pronunció luego de la Beatificación de Charles de Foucauld: «Queridos hermanos y hermanas en Cristo, demos gracias por el testimonio ofrecido por Carlos de Foucauld. Mediante su vida contemplativa y escondida en Nazaret, encontró la verdad de la humanidad de Jesús, invitándonos a contemplar el misterio de la Encarnación. Allí aprendió mucho sobre el Señor, a quien quiso seguir con humildad y pobreza. Descubrió que Jesús, que vino a congregarnos en nuestra humanidad, nos invita a la fraternidad universal, que él vivió más tarde en el Sahara, y al amor del que Cristo nos dio ejemplo. Como sacerdote, puso la Eucaristía y el Evangelio en el centro de su existencia, las dos mesas, de la palabra de Dios y del Pan, fuente de la vida cristiana y de la misión».

P. Higinio Rosolén, I.V.E.

FABRICE HADJADJ

Parcela con la muerte. Anti-metodo per vivere

Ed. Citadella, Assisi 2009, 384 pp.

Fabrice Hadjadj es un filósofo francés, escritor y profesor de filosofía, autor de una decena de libros. En el nº 61 de esta revista *Diálogo* ya hemos recensionado otro libro del autor ofreciendo allí una nota biográfica un poco más amplia por lo que remitimos a ese escrito para quién desee conocer más del autor.

«Parcela con la muerte» (editado recientemente en español como «Tenga usted éxito en su muerte», Editorial Nuevo Inicio, Granada 2011, 430 pp) es precisamente, cómo su Autor lo define sintéticamente en el subtítulo, un libro que ofrece un «anti-método» para vivir. Y con esto decimos mucho. Significa que de frente a la avalancha de pasquines que ofrecen el «éxito sin esfuerzo»; «los secretos de la salud perfecta»; «los métodos para enriquecerse sin fatiga»; «las claves para una gran carrera profesional» (ineficaces y sospechosos de charlatanería) (p. 9)... el presente escrito plantea que todo hombre mas que preocupado por «tener éxito en la vida» debería preocuparse por vivir en modo tal de «tener éxito en la muerte», pues es allí, en ese momento sublime y trascendente dónde el hombre define su eternidad.

Más aun, muchas veces el éxito mundano en la vida (entiéndase honor, riqueza, placeres, etc.) supone un peligroso obstáculo para alcanzar «una muerte exitosa», esto es para recibir ese momento supremo con los ojos abiertos, deplorando nuestras faltas e invocando la Divina Misericordia. Está de hecho revelado: «el hombre en la

prosperidad no comprende, es como los animales que perecen» (Ps 49). Por eso «cabe preguntarse si, en vez de tener éxito, no sería mejor buscar de ser pobres e infelices: en tal caso la muerte llegaría como una liberación (...) ‘fallar’ completamente en la vida significa ofrecerse a la esperanza de lograr el éxito al menos en la propia muerte» (pp. 10-11), como bien lo enseña el libro del Eclesiástico: «¡Muerte, qué amargo es tu recuerdo para el que vive tranquilo en medio de sus bienes, para el hombre despreocupado, a quien todo le va bien y aún tiene vigor para disfrutar de la vida! ¡Muerte, tu sentencia es bienvenida para el hombre necesitado y sin fuerzas, gastado por los años y lleno de ansiedades, que se rebela y ha agotado su paciencia!» (Eccl 41, 1-2).

El Autor expresa muy bien la intención que lo mueve a escribir estas páginas: «Este libro intentará, en efecto, invitar seriamente al lector a un completo fracaso, a aquello que a ojos poco penetrantes puede parecer solo una miserable frustración. Habría podido intitularse: ‘cómo tener un buen fracaso en la vida’; de hecho el objetivo no es fracasar, sino fracasar del todo, hasta el fondo, sin excepciones. En aquel momento se pueden invocar los socorros con toda sinceridad. Reconocer que en cuanto me respecta soy solo un fracasado, ¿no significa tal vez abrirse a la gracia? Y abrirse a la gracia hasta el punto de ser lacerado, ¿no significa tal vez a los ojos del mundo arruinar completamente la propia carrera?» (p. 12).

Es así que el a. no teme afirmar que «la seguridad mundana puede asemejarse mucho a una maldición» (p. 12), como bien señala San Agustín: «hay cosas que Dios niega por clemencia y concede por ira» (cit. p. 16); y también Santo Tomás: «aquellos que no son castigados no pertenecen a las filas de los hijos de Dios (...) y para ellos es casi un signo de eterna reprobación» (cit. p. 17).

A la luz de esta tesis el a. analizará con profundidad, y no sin fuerza polémica, los grandes temas de la existencia terrena y ultra-terrena humana: el valor del tiempo, el destino final del hombre, la reencarnación, el miedo ante la muerte, el martirio, la eutanasia, el ensañamiento terapéutico, el terrorismo, el sufrimiento, la cultura de la muerte, la caridad cristiana ante el dolor y ante la muerte, el pecado, la desesperación y la misericordia, la muerte redentora de Cristo, la resurrección...

Sé, por su testimonio directo, de una persona que leyó providencialmente este libro en un momento de su vida de grandes dificultades. Estaba agradecido al Cielo por haber puesto estas páginas en sus manos porque no pequeño fue el consuelo y la luz que encontró en ellas para llevar con resignación –y alegría– su cruz.

Recomendamos vivamente la lectura de este libro con la certeza de que será de provecho para el lector. Cada capítulo puede ser leído de modo separado, al igual que los subcapítulos, los cuales si bien tienen obviamente una secuencia

lógica, constituyen al mismo tiempo una unidad que no supera los 10 minutos de lectura (aunque probablemente les suceda como a nosotros que habiéndolo empezado no hemos podido dejarlo hasta acabarlo). Es un libro para tener a mano, y leer con calma, que ayudará a pensar y, nos lo auguramos, a ordenar la vida a fin de alcanzar el éxito en la muerte, y la felicidad eterna, pues «de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida» (Mt 16,26).

P. Lic. José G. Ansaldi, I.V.E.

LA BASÍLICA DE SAN PEDRO EN ROMA

SAN MIGUEL EN SAN PEDRO



Al celebrarse el 29 de septiembre, fiesta de los santos Miguel, Gabriel y Rafael Arcángeles, parece interesante contar la historia de un mosaico de la basílica y de una pintura, conservada hasta el día de hoy junto a las oficinas de la fábrica de San Pedro, los cuales representan al Arcángel San Miguel.

En la capilla de los santos Miguel y Petronila de la basílica vaticana se puede aun hoy admirar un mosaico que representa a «San Miguel Arcángel que derrota al demonio». Esta obra representa, en la historia de los mosaicos que decoran la Basílica, el primer fondo de altar allí realizada para la decoración y la valorización de sus siete altares privilegiados. En ella está representado el Arcángel Miguel en todo su esplendor, con rubios cabellos rizados y grandes alas desplegadas. Él viste la típica coraza de los legionarios romanos de color azul, sobre la cual se apoya levemente la

roja capa, símbolo de alta dignidad. El Santo está blandiendo en su mano derecha la espada para atravesar al demonio, mientras que en la izquierda tiene las cadenas a las cuales éste se encuentra atado. El demonio a su vez está representado con aspecto antropomórfico monstruoso, desplomado en la tierra: él intenta levantarse mediante sus grandes y robustos brazos, pero es obstruido por el pie firme de S. Miguel, apoyado sobre su cabeza. El lenguaje iconográfico de la obra, se basa particularmente sobre la visión de S. Juan Evangelista, descrita en el Apocalipsis, al cual se aparecía *«un Ángel que descendía del cielo y tenía en su mano la llave del abismo y una gran*



cadena. Dominó al Dragón, la Serpiente Antigua-que es el Diablo, Satanás- y lo encadenó (...)»(Ap 20, 1-3). La decisión de introducir la imagen de S. Miguel en la nueva Basílica Vaticana se da cerca del 11 de agosto de 1627, por voluntad del Pontífice Urbano VIII (1623-1644) y de su hermano Antonio, particularmente devotos del Santo y respetuosos de cuanto había estado presente en la antigua San Pedro. El Príncipe gloriosísimo de la milicia celestial, el defensor de la Santa Iglesia había sido considerado un personaje particularmente idóneo para el relato iconográfico de la Basílica del Príncipe de los Apóstoles, siendo S. Miguel Arcángel el custodio de la fe en Dios y el invencible baluarte contra el demonio.

La obra fue encomendada al artista Guido Reni, el cual ya el 6 de septiembre de 1627 había sido pagado «de sus 400 escudos por la pintura que estaba haciendo para la basílica». Pero lamentablemente justo en ese mismo año, Reni es sospechoso de evasión. La gravedad del hecho obliga a la Congregación de la Fábrica de San Pedro a expedir de inmediato al artista el mandato de arresto por sospecha de fuga y de proceder contra él para la recuperación de los 400 escudos que ya se le habían entregado. Por su parte Reni, al conocer las acusaciones en su contra restituye de inmediato,

el 5 de enero de 1628, al Depositario de la fábrica de San Pedro el dinero recibido. No obstante la Congregación de la Fábrica decidió destinar el cuadro no ya a la Basílica de San Pedro, sino a la iglesia romana de Santa María de la Concepción; para el altar de los Santos Miguel y Petronila de la Basílica Vaticana, es elegida en cambio otra pintura contemporánea, que también representa a San Miguel, pintada empero por el Caballero D'Arpino, y transformada en mosaico por Juan Bautista Calandra, en noviembre de 1628. La obra permanece sobre el susodicho altar durante largo tiempo, hasta que la Congregación en 1758 decide sustituir el fondo del altar para repararlo de la ruina. Es entonces pedida a los Hermanos Capuchinos la copia pintada hecha por Reni, cuya trasposición a mosaico es confiada a Juan Francisco Fiani y a Bernardino Regoli, quienes la terminaron el 18 de abril de 1759, la cual podemos todavía hoy admirar en la Basílica. A pesar de la tardanza en la consideración de la obra de Reni, su «San Miguel» tuvo una fortuna extraordinaria. La pintura, desde el momento de su ejecución ha sido imitada y reinterpretada muchas veces en los siglos sucesivos, generando a su vez ulteriores obras maestras realizadas por otros importantes artistas. Entre estos se desea presentar otra obra, conocida por pocos, que representa solo el busto de San Miguel, conservado a la fecha en la Fabrica de San Pedro, y que es ciertamente una de las copias pictóricas más bellas. Se trata de un óleo sobre tela realizado por el artista Luis Durantini, llamado el Caballero Durantini, pintor ilustre de composiciones



religiosas y estimado diseñador; quien viviera en Roma entre 1791 y 1857. Fue profesor y consejero en la Clase de Pintura de la Insigne Pontificia Academia de San Lucas, junto a otros grandes artistas como Camuccini, Pozzi y Agricola. Al «Caballero» se le encargó la tarea de preparar un modelo que representara solo el busto del Santo Arcángel, para luego convertirlo en mosaico. Para su trabajo

Durantini se sirvió de la obra de Reni para realizar del mejor modo su encargo. Realizó primero un gracioso diseño en una corteza de quino, hallado recientemente entre las cartas del Archivo Histórico de la Fábrica de San Pedro, y luego una pintura que expresa plenamente el ideal de la belleza buscado por Reni. En efecto Reni *«había sido un buscador apasionado de la belleza ideal, y no era su afán tanto el copiar bellos rostros, como el formar en las mentes una cierta idea general y abstracta de lo bello; y esto es lo que él modelaba en su inteligencia y luego presentaba, y de este modo llevó a los Capuchinos su estupendo cuadro, uno de los siete principales de Roma»*.

Esto es precisamente lo que Durantini quiere expresar en su obra, reelaborando de modo personal la imagen del Santo, situándolo sobre un fondo luminoso. Una vez terminado su trabajo, Gerardo Volponi, reconocido como uno de los más calificados artistas de mosaicos de su época, lo transformará en mosaico por la suma de 550 escudos en el término de dos años y unos meses.

Traducción del italiano por Cristóbal Guerrero

NUESTRA TAPA

LA ANUNCIACIÓN DE SIR EDGARD COLEY BURNES-JONES

*P. Agustín Spezza, I.V.E.
San Rafael*

Sir Edgard Coley Burnes-Jones, pintor inglés, nace en Birmingham en 1833 y muere en Londres en 1898. Es un pintor que se desempeña en un momento muy importante de la pintura inglesa. Fue el artista inglés más importante de finales del siglo XIX¹, y su influencia fue enorme en Inglaterra y una fuente de inspiración especialmente en el art Nouveau, el simbolismo y el modernismo del siglo XX².

Pintor de una basta cultura. Comenzó sus estudios no precisamente en arte, como habría que suponer, sino en la teología, en Oxford. Allí se hace muy amigo de su compañero de estudios William Morris, que es quien le hace conocer y descubrir «el mundo olvidado de la literatura, la historia y el arte medieval y queda embelesado por todo lo que descubre»³. Se unen ambos, junto con el crítico de arte John Ruskin⁴, a la mentalidad

¹ «En la década de los `80 fue considerado el mas grande artista británico vivo (...) En 1894 fue nombrado caballero del Reino de Inglaterra. Bourne-Jones murió en Fulham el 17 de junio de 1898. Seis días después de su muerte por petición del Príncipe de Gales se celebraron los funerales en su honor en la Abadía de Westminster, siendo el primer artista de la historia en recibir tales honores». Cf. www.artehistoria.jcyl.es

² Cf. Imaginación Creativa: Dante Gabriel y la Hermandad prerrafaelita, <http://ucam-plastica12-13i-3ag3.blogspot.com.ar>, 13.

³ «En 1853 comienza sus estudios en el Exeter College de Oxford, aquí entra en contacto con un personaje clave para su vida, William Morris, donde se convierten en amigos inseparables». Cf. www.artehistoria.jcyl.es.

⁴ «John Ruskin (1819-1900) fue un artista, científico, poeta, filósofo y, por encima de todo, el mayor crítico de arte de la época en que se enmarca el movi-

romántica de los pintores prerrafaelistas⁵ de su época, siendo así uno de los primeros vanguardistas que se declaran en contra del manierismo falto de sinceridad de los pintores posteriores a Rafael⁶.

En efecto, aunque tardíamente, pertenecen a la última fase de la Hermandad de los Prerrafaelistas. Por su gran talento como dibujante es invitado por Dante Gabriel Rosetti, uno de los fundadores del movimiento, a abandonar los estudios de religión en Oxford y hacerse su discípulo en el arte de la pintura. Burnes-Jones, llegó a ser el gran pintor del prerrafaelismo. Además alcanzó un estilo mas alargado y místico, y por lo tanto menos sensual que su maestro⁷.

miento de los Prerrafaelitas. Hablar de su figura en el contexto de la historia de la Hermandad Prerrafaelita es imprescindible ya que el apoyo que éste prestó a la Hermandad supuso el inicio de un mayor reconocimiento y respeto. La carta que escribió Ruskin en 1851 al periódico *The Times* defendiendo lo que en aquel momento era catalogado peyorativamente como un arte tosco y primitivo por su naturalismo y fidelidad a la naturaleza significó un punto de inflexión hacia una visión más positiva del arte prerrafaelita por parte del público». html.rincondelvago/arteprrrafaelita.h, 5.

⁵ «Los «Prerrafaelistas» fueron una sociedad de pintores, poetas y críticos ingleses, fundada en 1848 en Londres por John Everett Millais, Dante Gabriel Rosetti y William Colman Hunt. Esta sociedad duró solo un lustro, pero influyó enormemente en toda Inglaterra y en el mundo durante 50 años aproximadamente. El término «prerrafaelita» ha de entenderse como derivación de «prerrafaelismo». Los Prerrafaelistas rechazan el arte académico en la Inglaterra del siglo XIX. La pintura imperante no hacía sino perpetuar el manierismo de la pintura italiana posterior a Rafael y Miguel Ángel, composiciones elegantes pero vacuas y carentes de sinceridad. Por el contrario ellos propugnaban el regreso al detallismo minucioso y al luminoso colorido de los primitivos italianos y flamencos, anteriores a Rafael, que consideraban más auténticos». www.artehistoria.jcyl.es

⁶ Cf. ALGARGOS, *Arte e Historia*.

⁷ Por esto mismo Burnes-Jones, al igual que su compañero William Morris, se ubican en la «segunda generación» de artistas prerrafaelistas, pero son ellos los que mantuvieron vigente las características del estilo. Incluso tuvieron su epígono final en el último de los prerrafaelitas, el pintor John William Waterhouse (1849-1917), que lo prolongó hasta gran parte del siglo XX. Cf. www.artehistoria.jcyl.es

Burnes-Jones intenta hacer una pintura que refleje aquello que no es transitorio, aquello que no se ve, lo espiritual⁸. Quiere, juntamente con los prerrafaelistas, tratar de recuperar eso que, según ellos se ha perdido con la pintura de la Época Victoriana. Para ello investiga la pintura de los pintores italianos de la Edad Media, y del primer Renacimiento, que consideran un arte más puro y rico en simbolismo⁹. Para tal efecto, hace dos viajes a Italia (1859-1852), allí descubre personalmente y se deslumbra de la frescura, ingenuidad y sinceridad de los pintores anteriores a Rafael, del que va a formar un concepto nuevo que se desarrollará en sus pinturas¹⁰.



⁸ Para Burnes-Jones, y en reacción a la sociedad victoriana en la que vive, «los sentimientos y los valores espirituales» deben estar por encima de lo material». Cf. ALGARGOS, *Arte e Historia*.

⁹ Los prerrafaelistas «sentían especial fascinación por la Edad Media, que albergaba para ellos la integridad espiritual y creativa, olvidada en épocas posteriores. Esta admiración por lo medieval supuso en la práctica el alejamiento del realismo, que promovía una observación independiente de la naturaleza, la cual (...) “querían pintarla tal y como era, huyendo de lo convencional y lo memorizado, para producir obras de fuerte carga moral, con un detallismo minucioso, utilizando colores vivos y limpios». Cfr. *Imaginación Creativa: Dante Gabriel y la Hermandad prerrafaelita*, <http://ucam-plastica12-13i-3ag3.blogspot.com.ar/>, 10.

¹⁰ Explora personalmente los frescos del Camposanto de Pisa, y del Gran Giotto. En este primer viaje se siente sin embargo preferencialmente atraído por los artistas del siglo XV, como Ghirlandaio y el gran pintor Andrea Mantegna, pero se identifica particularmente con las obras de Botticelli. Cfr. *Arte e Historia*. En su segundo viaje vuelve a Italia con Ruskin, gran crítico de arte, que es el defensor de los prerrafaelistas y que influirá en el arte de estos. Ruskin pretende educarlo con la pintura veneciana del siglo XVI, pero los artistas que le son afines en este segundo viaje son Carpaccio y Giorgione; en el primero es atraído por el reflejo de la Edad Media, y en el segundo por la simbología moderna y las atmósferas cromáticas. A esto se suma el interés por la solidez de la escultura antigua. Es el único prerrafaelita que siente interés por el «revival» clásico: «El ciclo de Pigamilón», «La Anunciación» y «La escalera dorada». Morris lo induce a leer en 1853 «Pintores modernos» de Jhon Ruskin, es en este momento cuando conoce la existencia de los

En la Anunciación de nuestra tapa, contemplamos un lienzo pintado al leo en 1876-1879, de 250 cm x 104,5 cm, que hoy se encuentra en Lady Lever Art Gallery.



Los dos personajes del relato bíblico de la Anunciación, el Arcángel y la Virgen, están dispuestos verticalmente, acentuando así su carácter místico. El relato encantador del anuncio del Ángel está pintado en gamas cálidas y suaves de ocre y marrones. Pero primero, antes de la pintura, cuando sólo está el dibujo, era usual en los prerrafaelistas, dar una imprimación de blanco transparente sobre el dibujo, para aplicar luego, sobre la luz del blanco, los diversos tonos que daban gran luminosidad a los colores¹¹.

El realismo óptico de la casa renacentista de la Virgen evoca la minuciosidad arqueológica de las pinturas de Andrea Mantegna, que él tanto admiraba. Todo es luz y detallismo, no sólo en los personajes principales, sino en cada uno de los particulares, característico del estilo prerrafaelista¹². Si dirigimos nuestra mirada hacia el fondo de la composición, encontramos un punto de luz brillante que se oculta en la interioridad del tálamo de la Virgen, ¿no podremos ver en esto un indicio del Espíritu Santo, o de la Luz divina que ingresa y se encarna en el Seno de María como en su nuevo Paraíso? Desde ese punto blanco parece que Burnes-Jones va a construir toda la perspectiva de la composición.

prerrafaelistas, especialmente a Dante Gabriele Rossetti, con quien entabla amistad y lo anima a dejar Oxford y a dedicarse a la pintura. Cfr. www.artehistoria.jcyl.es

¹¹ «En su búsqueda por lograr un colorido brillante, que se asemejara al de la pintura del Quattrocento, Hunt y Millais desarrollaron una técnica pictórica que consistía en aplicar por encima del dibujo trazado previamente en el lienzo una capa muy fina de pigmento blanco, que dejaba visible el dibujo. Sobre esta capa húmeda aplicaban la pintura». Cfr. *Imaginación Creativa: Dante Gabriel y la Hermandad prerrafaelita...* 14.

¹² «En lugar de pintar de manera fluida, su idea era pintar con pinceles pequeños, trabajando cada cuadro por zonas, de una forma muy delicada, para lograr captar hasta el más mínimo detalle». *Imaginación Creativa: Dante Gabriel y la Hermandad prerrafaelita...* 13.

A la derecha de la fachada de la casa, por encima del arco de la puerta de la casita de la Virgen, se representa en grisalla, en hermoso estilo heroico (como en la antigua Anunciación de Fra Angélico o de Masaccio), el relieve de la expulsión del Paraíso Terrenal de nuestros progenitores Adán y Eva. El Arcángel San Miguel, empuña en su mano derecha la espada llameante, con que expulsa a nuestros primeros padres, mientras que la mano izquierda del Arcángel sobre la espalda de Eva nos recuerda la Anunciación de Fra Angélico, que se encuentra hoy en el Museo de Cortona, Italia, en la que el ángel parece alentar a Adán y Eva a no desanimarse y esperar con confianza la promesa del futuro Redentor. Por el contrario, la actitud de angustia y tragedia casi irremediable con que ambos progenitores aparecen representados en la Anunciación de Burnes-Jones, evoca y reconcilia la «expulsión del Paraíso» con que representa Masaccio hace varios siglos en los frescos de la Iglesia del Carmine en Florencia.

Pero esta realista representación se amplifica en perspectiva y se proyecta en la figura del Arcángel de la Anunciación. El Arcángel San Gabriel, se muestra revestido con un ropaje que recuerda a los ángeles de Sandro Boticelli. Aparece extático, como suspendido en el cosmos espiritual de un sueño¹³, flota enigmáticamente sobre un grueso anillo de transparente cristal. No está de frente, no mira a María a los ojos, como en las demás Anunciaciones que hemos visto, sino que la observa con atónita admiración, desde lo alto de su respetuoso descenso. Sus labios están cerrados, su conversación con la «llena de gracia» es a través del bellísimo lenguaje gestual de las manos, tan característico en la predicación pictórica de las obras de Fra Angélico. El Ángel cumple cuidadosamente su oficio de Nuncio, con una pose extática delante de la que es superior a los mismos ángeles. Da la impresión que el diálogo con la Madre de Dios se desarrolla más bien en el ámbito de la interioridad del espíritu (leer subsidio sobre introspección)¹⁴.

¹³ «Las obras del movimiento prerrafaelita están envueltas de lirismo, misticismo, misterio, ensueño y fantasía. Es una pintura nostálgica y sutil, que nos conduce a mundos imaginarios, sacados de la literatura o de la leyenda, a singulares representaciones religiosas o espirituales o a la belleza femenina ideal, enigmática y distante». *Imaginación Creativa: Dante Gabriel y la Hermandad prerrafaelita...* 6.

¹⁴ «Puede que por esta razón, además de por la fuerte carga simbólica y psicológica que entrañaban sus obras, la estética prerrafaelista adquiriera un nivel de complejidad pocas veces alcanzado en los últimos quinientos años de historia de la

Instruido en las Sagradas Escrituras y en la teología que estudió en Oxford y que seguramente después profundizó para realizar este deslumbrante óleo, sus conocimientos y seguramente largas investigaciones y meditaciones le sirvieron para crear y afianzar cada vez más un estilo tan profundo en contenido simbólico¹⁵. Encontramos aquí varios indicios de la teología simbólica de los Santos Padres, como el hermoso paralelismo que hay entre Adán y Cristo, Eva y María, y que los Santos Padres llamaban «tipo» y «antitipo», sombra y realidad, común en ellos. Así encontramos este hermoso comentario de San Juan Crisóstomo comparando la expulsión del Paraíso de Adán y Eva con el nuevo Adán, que es Cristo, y la nueva Eva, que es María: «una virgen, un madero y la muerte (...) signo de nuestra derrota», pero «de nuevo una Virgen, un madero y la muerte», que «se convierten ahora en signo de victoria. En lugar de Eva está María; en lugar del árbol de la ciencia del bien y del mal, el árbol de la cruz; en lugar de la muerte de Adán, la muerte de Cristo»¹⁶.

Es interesante comparar el paralelismo de ambos Arcángeles, tanto San Miguel, representado sobre la fachada de la casa en hermoso estilo heroico; como la proyección en primer plano de la esbelta figura de San Gabriel anunciando a María el evento central de la historia.

Pero no hay que dejar de mencionar algo que es clave en la iconografía de los ángeles y de los hombres, en el centro de estas dos dimensiones: por un lado la celestial y divina del ángel a la izquierda, y por el lado extremo, la dimensión terrestre en la que habita María; y en el medio, redescubrimos, como en las antiguas anunciaciones, ese espacio, en apariencia inadvertido para el realismo más bien sensorial y óptico de nuestro tiempo, la división de los dos mundos. En ese espacio encontramos otro símbolo de la Virgen

pintura». Cfr. Imaginación Creativa: Dante Gabriel y la Hermandad prerrafaelita, <http://ucam-plastica12-13i-3ag3.blogspot.com.ar/>

¹⁵ «Solían tener reuniones por las noches, donde leían poemas, comentaban sus dibujos y mantenían discusiones muy apasionadas sobre pintura, poesía y filosofía. Leían a Shakespeare, la Biblia y a escritores británicos. Eran muy patriotas y sentían que debían crear una escuela de pintura Nacional». Imaginación Creativa: Dante Gabriel y la Hermandad prerrafaelita... 8.

¹⁶ Especialmente en San Juan Crisóstomo, como figura en el Oficio de lectura de Santa María «in sabato».

como Puerta del cielo, y que conduce al tálamo virginal donde sólo entra el Espíritu Santo. El ángel está detenido como custodiando este nuevo y maravilloso Paraíso, y transmitiendo el anuncio a María a través del lenguaje mudo de los gestos: su rostro que hace el ademán no sólo de anunciar sino de admirar el espectáculo nunca visto de una Madre Virgen. Las manos, al mismo tiempo que señalan a la Virgen como la «llena de Gracia» y explican el prodigioso evento de que engendrará a su mismo Creador, sin concurso de varón y preservando intacta su virginidad; sus manos parecen descorrer el velo invisible que cubría tan augusto misterio anunciado por el Profeta Isaías de que *«una virgen dará a luz un hijo»* (Is 7,14).

Ambos Arcángeles se visualizan, no de modo casual, como enmarcados por un árbol. El primer árbol, pintado en grisalla sobre la fachada de la casa, no puede ser otro que el árbol de la «Ciencia del bien y del mal». Mientras que el segundo árbol, es una especie de arbusto «siempre verde», que simboliza la Virginitad perpetua de María y la inmortalidad, que recupera la Virgen por su obediencia en contraposición a la primera Eva. También simboliza a la Virgen como «Jardín cerrado». Además de esto, si el



arbusto «siempre verde» es un laurél, simboliza la victoria de Cristo en la cruz, que ya mencionamos y delante del cual se encuentra coincidentemente el Arcángel de la fortaleza, ya que Gabriel significa «fuerza de Dios».

El teólogo de la Virgen de la escuela francesa de espiritualidad del siglo XVII, San Luis María Grignon de Montfort llamaba también a la Virgen el nuevo y verdadero «Árbol de Vida», de donde se desprendió «el fruto de su bendito Vientre, Jesús», como él lo llamaba, pero no sabemos todavía si tal teología era conocida en el ámbito cultural y religioso de Burnes-Jones¹⁷. Lo que es interesante comparar es que en las demás anunciaciones donde aparece el símbolo del árbol, que siempre se encuentran atrás, en la escenografía del paisaje, como las exuberantes vegetaciones del Angélico pintor, o la de Boticelli; en ésta, el símbolo se aproxima a un primer plano, aunque escondido detrás del Ángel, adquiere un protagonismo en el marco de las figuras principales.

Con la primera Eva se cierra el Paraíso; con la segunda Eva, que es María, se abren las puertas del cielo para darnos al nuevo Adán (tipo y antitipo).

La Virgen aparece tan blanca y radiante en el lienzo, en deslumbrante contraste con todo el cuadro, elocuente símbolo de pureza y virginidad perpetua, pero se presenta en una gama de blancos casi plateados, que nos recuerda el pálido paisaje lunar, que no brilla con luz propia, pero que nos transmite el resplandor del hacedor de la luz.

En efecto, esa luz parece bañar mas bien desde adentro hacia afuera sus vestidos, su cabeza y sus manos. Su postura flexible, mórbida, etérea, nos pueden dar la sensación de que nos encontramos casi delante de una verdadera aparición. No es para menos. Ella, según la teología mariana, lleva al que dijo en el Evangelio: «Yo soy la luz del mundo».

¹⁷ No estaría lejana la probabilidad de, así como la gran mayoría de los pintores de la Edad Media y del primer renacimiento se inspirara para sus pinturas en los escritos espirituales del gran teólogo dominico Jacobo de la Vorágine, que Burnes-Jones se inspirara, para pintar su Anunciación, entre otros teólogos contemporáneos, especialmente en los escritos de San Luis María Grignon de Montfort, el mas distinguido teólogo mariano de la escuela francesa de espiritualidad.

María es sorprendida por el ángel, distintamente a las otras anunciaciones, no leyendo las Escrituras, sino abstraída en la contemplación interior, pero a la vez, podríamos decir, encarnando o santificando la vida ordinaria de la casa. El estar María con su cántaro, junto a la fuente de agua, es una fuerte alusión a Cristo, Fuente de donde surge el Agua Viva que «*salta hasta la Vida eterna*», como le dijo a la Samaritana.

Todo su cuerpo y su espíritu están conformados con ese Dios interior que Ella concibe y lleva en su seno. Los colores tierra-sienas tostadas de la pared acentúan todavía más su blancura. También los pliegues iluminados de su vestido (a la manera del lenguaje de los iconos) parecen surgir más de una luz que mana del interior, que de una fuente de luz externa.

Como es característico del misticismo simbólico del autor, este cuadro es un verdadero relato pictórico y a la vez poético de la anunciación.